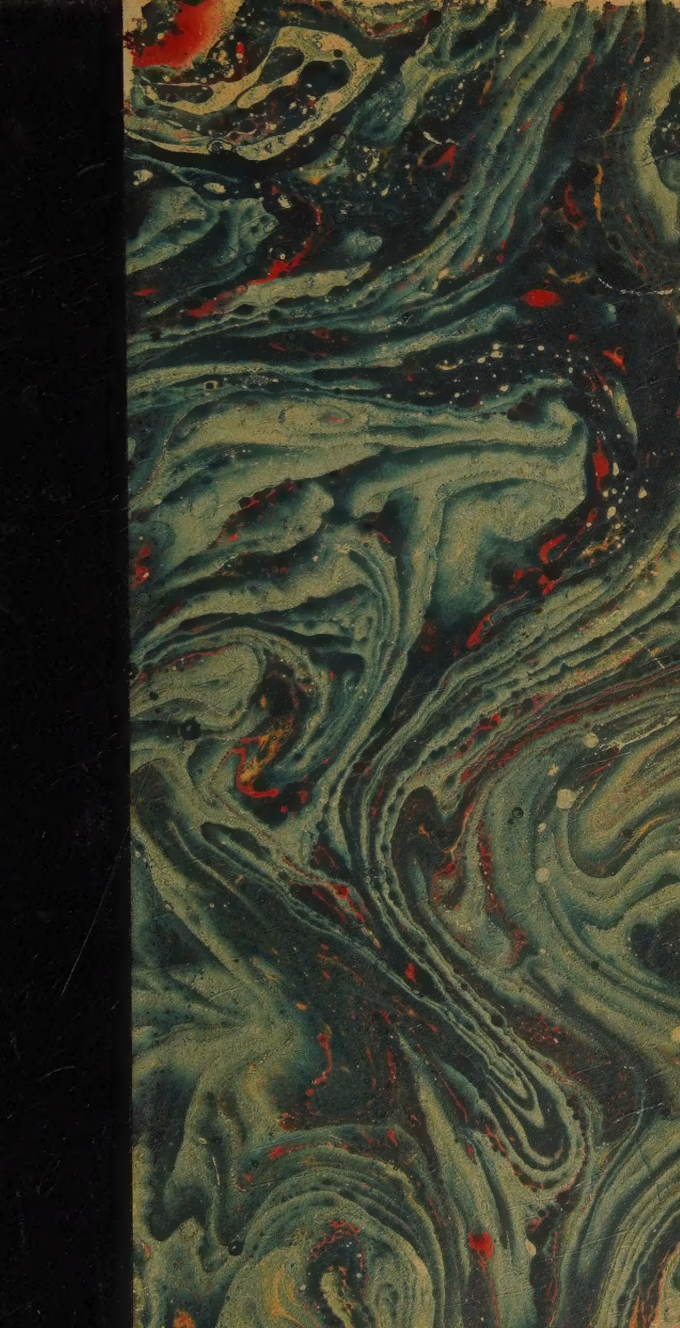

Histoire des Livres de l'Ancien Testament

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

Der alttestamentliche Kanon der antiochenischen Schule, *Gekroente Preisschrift.* (Collection *Biblische Studien,* XIV. 4), Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1909.

Babylonisch-assyriche Geburts-Omina *zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Medizin* (Collection *Assyriologische Bibliotek*, vol. XXII). Leipzig, Hinrichs, 1914.

Die babylonische Wahrsagekunst, *Oeffentliche Antrittsvorlesung.* Strasbourg, Le Roux, 1919.

Le Judaïsme biblique. Paris, Letouzey et Ané, 1925.

Les problèmes du livre de Joël. Paris, Paul Geuthner, 1926.

Le Messianisme, Paris, Letouzey et Ané, 1929.

BIBLIOTHÈQUE CATHOLIQUE
DES SCIENCES RELIGIEUSES

histoire des livres de l'ancien testament

par

L. DENNEFELD

Professeur à l'Université de Strasbourg

ALMA COLLEGE
221.19
LIBRARY
D419
Alma, California

LIBRAIRIE
BLOUD & GAY

13560

IL A ÉTÉ TIRÉ DE CET OUVRAGE 20 EXEMPLAIRES MARQUÉS DE A à T, HORS COMMERCE, ET 400 EXEMPLAIRES NUMÉROTÉS DE 1 à 400 SUR VÉLIN ALFA RUYSDAËL POUR LES SOUSCRIPTEURS DE LA BIBLIOTHÈQUE CATHOLIQUE DES SCIENCES RELIGIEUSES. CE TIRAGE SPÉCIAL CONSTITUE L'ÉDITION ORIGINALE.

IL A ÉTÉ TIRÉ EN OUTRE 400 EXEMPLAIRES NUMÉROTÉS DE 1 à 400 SUR BOUFFANT BIBLIO DES PAPETERIES DE FRANCE.

NIHIL OBSTAT
Argentinæ, die 22ª maji 1929
A. GAUDEL

IMPRIMATUR
Argentinæ, die 23ª maji 192
C. KOLB. *v. g.*

Copyright by Bloud et Gay 1929
Ce volume est le 25e paru dans la *Bibliothèque Catholique des Sciences Religieuses.*

HISTOIRE
DES
Livres de l'Ancien Testament

INTRODUCTION

L'OBJET de cette étude n'est pas l'histoire de la littérature de l'Ancien Testament. Elle n'a pas pour but d'examiner un à un dans leur suite chronologique les livres sacrés des Juifs pour en faire connaître les auteurs, en dégager le contenu, en préciser l'intention et le genre littéraire, mais bien d'étudier l'histoire de ces écrits en tant qu'ils forment l'ensemble des documents inspirés et renferment la révélation accordée par Dieu aux hommes avant l'avénement du Christ.

En face de ces Ecritures prises ainsi dans leur totalité, deux questions se posent. Premièrement celle de savoir quels sont exactement ces écrits. Le concile de Trente les a fixés au nombre de quarante-cinq. Cependant la Bible hébraïque actuelle n'en contient que trente-neuf et les Juifs ainsi que, à leur suite, les protestants rejettent comme « apocryphes » ceux qui ne s'y trouvent pas. Pour s'expliquer l'origine de cette différence et voir quelle est la liste exacte des livres inspirés, il faut se rendre compte des circonstances dans lesquelles le recueil des Saintes Ecritures s'est constitué et conservé. Comme cette collection est

appelée *canon*, le premier but de ces pages est de retracer l'histoire du canon de l'Ancien Testament.

On peut en second lieu se demander si le texte de la Bible de l'Ancienne Alliance tel que nous l'avons sous nos yeux, soit dans sa langue originale, soit dans une de ses multiples versions, est conforme à celui qui sortit de la plume des auteurs inspirés. N'aurait-il pas, à travers les siècles, subi des changements qui mettent en défaut son intégrité? Pour se rassurer sur ce point et pouvoir apprécier la valeur du texte actuel d'écrits aussi antiques, il faut en suivre les destinées à partir du moment où il a vu le jour jusqu'au temps présent. Il s'agit donc, après la formation du canon, d'exposer ici l'histoire du texte sacré et des versions successives dont il a été l'objet.

Rien de ce qui intéresse les bases de notre foi ne saurait nous être indifférent ou étranger. C'est ce qui assure un intérêt primordial à tout ce qui peut éclairer ou consolider à nos yeux cet Ancien Testament dont il est toujours vrai de dire avec saint Paul [1] qu'il est le premier fondement de l'édifice chrétien.

1. Eph., 2, 20.

PREMIÈRE PARTIE

HISTOIRE DU CANON

CHAPITRE PREMIER

NOTIONS GÉNÉRALES

I. Définition. — II. Etendue et division.

I. — Définition.

Le canon est le recueil des livres que l'Eglise reçoit comme inspirés. En conséquence, les livres *canoniques* sont les écrits dont l'Eglise a officiellement reconnu l'inspiration. Ils se distinguent des livres *apocryphes*, qui ne sont pas inspirés, mais qui, par suite de leur titre ou de leur contenu qui les fait ressembler à des livres bibliques, ont été parfois regardés comme tels.

Le terme canon vient du grec κανών, qui est lui-même d'origine sémitique (*Kane*); primitivement il signifie règle au double sens propre et métaphorique. Ce n'est que depuis le IVe siècle que ce mot sert à désigner la liste des Écritures. Auparavant il avait été appliqué par les auteurs ecclésiastiques aux doctrines de foi, tantôt à une seule, tantôt à leur ensemble et surtout au symbole qui en est le résumé. Canon avait donc été synonyme de *regula fidei*. Mais de plus en plus cette expression fut réservée au catalogue des livres bibliques, soit pour relever que ces livres eux-mêmes contiennent la règle de foi, soit pour marquer le caractère de

fixité que l'enseignement de l'Eglise communique à la liste où ils sont énumérés.

Pour ce qui regarde l'Ancien Testament, l'idée du canon remonte à la tradition juive. Dans la plus ancienne partie de la littérature talmudique, la Mischna, qui a reçu sa rédaction définitive à la fin du IIe siècle de notre ère, les textes bibliques sont strictement séparés de tous les livres profanes; leur nombre y est déterminé et leur caractère sacré et canonique exprimé par cette formule si curieuse : « Ils souillent les mains » [1]. Ce qui ne peut pas signifier qu'en les prenant en main on devient impur, mais bien, au contraire, que, quand on les a touchés, il faut, à cause de la sainteté qui est la leur, se soumettre à une ablution rituelle, avant de toucher un autre objet. En cas d'incendie, seuls ces livres peuvent être sauvés le jour du sabbat [2].

Une liste arrêtée, c'est-à-dire un canon de l'Ancien Testament, se rencontre pour la première fois chez Flavius Josèphe [3], vers 100 après J.-C. L'historien juif relève que son peuple possède vingt-deux livres sacrés — chiffre qui correspond, comme on le verra tout à l'heure, au chiffre actuel de trente-neuf — supérieurs à tous les autres parce qu'ils ont été composés par des prophètes inspirés de Dieu. Pour ce motif ils sont entourés d'une telle vénération que personne n'a jamais osé y ajouter ou en supprimer la moindre chose.

Les Juifs avaient donc la conviction de posséder des livres qui non seulement représentaient leur littérature nationale, mais qui étaient en outre infiniment précieux à cause de leur origine divine.

1. *Jadaim*, 3, 5.
2. *Talmud babylonien, Sab.*, 115a.
3. *Contra Apionem*, 1, 8.

A cette conception fondamentale le christianisme n'a rien changé : il s'est contenté de l'étendre aux livres du Nouveau Testament.

II. — Étendue et division.

Le canon de l'Ancien Testament qui est en vigueur dans l'Eglise catholique comprend quarante-cinq livres. Ils sont divisés et disposés de la façon suivante :

1° Les cinq livres de Moïse : Genèse, Exode, Lévitique, Nombres, Deutéronome.
2° Les livres historiques (sauf les Macchabées) : Josué, Juges, Ruth, I-IV Rois, I-II Paralipomènes, I-II Esdras-Néhémie, Tobie, Judith, Esther.
3° Les livres didactiques : Job, Psaumes, Proverbes, Ecclésiaste, Cantique des Cantiques, Sagesse, Ecclésiastique.
4° Les livres prophétiques : Isaïe, Jérémie, Ezéchiel, Daniel; Douze petits prophètes (Osée, Joël, Amos, Abdias, Jonas, Michée, Nahum, Habacuc, Sophonie, Aggée, Zacharie, Malachie).
5° I-II Macchabées.

Cette distribution est établie sur deux bases connexes : d'abord sur le contenu des livres, puis sur l'ordre chronologique dans lequel, à l'époque du concile de Trente, on les croyait composés. Les deux livres des Macchabées terminent la liste parce qu'on les supposait écrits en dernier lieu.

La Bible de Luther suit le même ordre; seulement les livres rejetés par les réformateurs n'y figurent pas.

La Bible hébraïque des Juifs adoptée par les pro-

testants renferme trente-neuf livres, rangés en trois groupes :

1° La Thora (Loi), c'est-à-dire les cinq livres de Moïse.

2° Les prophètes : *a*) prophètes « antérieurs » : Josué, Juges, I-II Samuel, I-II Rois;

b) Prophètes « postérieurs » : Isaïe, Jérémie, Ezéchiel, Douze petits prophètes.

3° Les « Ecrits » ou Hagiographes : Psaumes, Proverbes, Job, Cantique, Ruth, Lamentations, Ecclésiaste, Esther, Daniel, Esdras, Néhémie, I-II Paralipomènes[1].

Les livres qui manquent dans le canon juif sont : Tobie, Judith, I-II Macchabées, Sagesse, Ecclésiastique, Baruch.

A quoi il faut ajouter les fragments de livres suivants : les sept derniers chapitres d'Esther (10-16), le cantique des trois jeunes gens dans la fournaise, l'histoire de Suzanne, celle de Bel et du dragon, Dan., 3, 23-90; 13-14.

1. De même que la Bible de l'Ancien (et du Nouveau) Testament se divise en livres, les livres se divisent en chapitres et les chapitres en versets. Sauf dans les morceaux poétiques où elles sont données par la structure métrique, ces subdivisions ne remontent pas aux auteurs sacrés. Mais elles ont été de bonne heure introduites pour des raisons pratiques.

Par la Mischna et le Talmud nous savons que le Pentateuque surtout, en vue de sa lecture liturgique dans les synagogues, était divisé en péricopes, nommées *paraseh*. Elles étaient au nombre de 54 pour un cycle d'un an et de 154 pour un cycle de trois ans. A la lecture d'une *paraseh* on ajoutait celle d'un morceau prophétique nommé *haphtar*. Cependant les *haphtaroth* ne représentent pas l'ensemble des textes prophétiques, mais seulement des morceaux choisis. A côté de cette division liturgique il y en avait une autre qui est même plus ancienne et s'étend à tout l'Ancien Testament. Pour l'usage ordi-

Depuis Elie le Lévite († 1549), l'habitude s'est introduite de nommer *protocanoniques* les écrits reconnus par tous, *deutérocanoniques* les livres ou parties rejetés par les Juifs et les protestants sans vouloir indiquer pour autant que ces derniers sont d'une autorité inférieure.

Les protestants donnent de nos jours aux deutérocanoniques le titre d' « apocryphes » et aux livres que les catholiques appellent apocryphes celui de « pseudépigraphes ».

Les principaux apocryphes sont les suivants :

1° *Légendes :* Le livre des jubilés ou la petite Genèse, le martyre d'Isaïe, la lettre d'Aristée, le III^e^ livre d'Esdras, le III^e^ livre des Macchabées.

2° *Apocalypses :* Le livre d'Hénoch, l'Ascension de Moïse, les Testaments des douze Patriarches, le IV^e^ livre d'Esdras, l'apocalypse de Baruch, les livres sibyllins.

3° *Livres didactiques* : Les Psaumes de Salomon, les Odes de Salomon, la prière de Manassé, le IV^e^ livre des Macchabées.

naire on y distinguait 446 sections, nommées *sedarim*. Les anciens Juifs connaissaient également une division de ces morceaux en versets. C'est ainsi que le Talmud distingue 5888 versets dans le Pentateuque.

La division actuelle de l'Ancien Testament (et du Nouveau) en chapitres et en versets est de date assez récente. Ses chapitres remontent à l'archevêque de Cantorbéry, Etienne Langton, qui les introduisit pour la première fois en 1204 dans la Vulgate ; les versets à l'éditeur français Robert Estienne qui les créa dans son édition de 1555. De la Vulgate cette division passa dans les Bibles de toutes les autres langues, depuis 1661 même dans les textes hébreux des Juifs.

CHAPITRE II

LE CANON CHEZ LES JUIFS

I. Formation progressive. — II. Fixation définitive.

Comme l'Eglise a reçu des mains de la Synagogue, les livres saints de l'Ancien Testament il faut voir tout d'abord de quelle façon le recueil s'en est formé chez les Juifs, c'est-à-dire quand et comment ceux-ci se sont rendus clairement compte du caractère surnaturel de certains écrits et par suite ont pris soin de les collectionner. Malheureusement les renseignements fournis sous ce rapport par la littérature canonique et extra-canonique sont très peu nombreux et surtout très imprécis. Il s'ensuit que l'histoire du canon chez les Juifs est et restera toujours obscure. La conception en est forcément subordonnée, autant qu'à ces renseignements eux-mêmes, à l'appréciation de leur autorité. Comme celle-ci est le reflet de la manière dont chacun juge en général l'Ancien Testament, des solutions qu'il adopte sur l'origine et la valeur de ses différentes parties, la formation du canon est présentée sous des formes très différentes suivant qu'il s'agit d'exégètes rationalistes ou d'exégètes croyants.

I. — Formation progressive.

La collection des livres saints a sans doute commencé au moment où l'origine divine d'un écrit a été reconnue pour la première fois. Or jamais livre n'a été plus solennellement publié comme inspiré par Dieu que celui de la *Loi*, que Moïse composa sur l'ordre de Jahvé, qu'il déposa à côté de l'arche d'alliance, dont il prescrivit la lecture tous les sept ans [1]. Le début du canon remonte donc à l'époque du fondateur de la religion israélite, et non pas seulement à la découverte de la Loi sous Josias en 623 [2] ou à la nouvelle publication de la Loi par Esdras et Néhémie en 444 [3], comme plusieurs critiques protestants l'ont prétendu. Le livre sacré de Moïse a été élargi par Josué, qui, après avoir renouvelé l'alliance et exhorté le peuple à observer les commandements, « écrivit toutes ces paroles dans le volume de la Loi du Seigneur » [4]. Nous lisons de même que Samuel a écrit des lois « dans le livre » et qu'il l'a déposé devant Jahvé [5].

La Loi qui fut ainsi le noyau primitif du canon juif n'a jamais existé à l'état isolé, c'est-à-dire uniquement sous forme de code. Elle a toujours été inséparablement liée aux récits historiques qui rapportent la fondation du peuple élu, notamment l'élection des Israélites, l'alliance que le Très-Haut a conclue avec eux. Pour cette raison, les récits du Pentateuque, ainsi que les *livres historiques*, qui en

1. Ex., 24, 4-7, Deut., 31, 9-11, 24-26.
2. II Rois, 22, 8-23, 25.
3. Neh., 8, 1 *sq.*
4. Jos., 24, 26.
5. I Sam., 10, 25.

forment la continuation, ont dû dès leur composition avoir été regardés comme documents officiels et authentiques de la religion israélite; car, tout en exploitant des écrits plus ou moins profanes, leurs auteurs racontent principalement l'histoire religieuse d'Israël et ont été censés écrire sous l'inspiration prophétique. Aussi les anciens écrits historiques, Josué, Juges, Samuel, Rois, ont-ils reçu le nom de « prophètes », plus exactement de « prophètes antérieurs » par opposition aux écrits des prophètes écrivains, qui ont été intitulés « prophètes postérieurs ». La meilleure preuve du grand respect qu'on avait pour ces anciens livres historiques est que tous les autres livres qui y sont mentionnés comme sources, par exemple « le livre des justes »[1], « le livre de l'histoire de Salomon »[2] « le livre de l'histoire des rois de Juda et d'Israël »[3] sont perdus, tandis qu'eux-mêmes se sont conservés.

L'œuvre de Moïse a été continuée par les *prophètes*. Conformément à sa promesse,[4] ils furent les porte-parole de Jahvé et entretinrent le commerce direct et spirituel entre Dieu et son peuple. Nécessairement donc leurs discours et leurs écrits ont toujours dû jouir de la plus grande autorité. Lorsque, par exemple, sur l'ordre divin, Jérémie réunit (605) tous ses oracles en un volume[5], il est certain que ce livre, malgré l'opposition du roi impie Jojakim, a été aussitôt regardé comme normatif et saint, donc comme canonique. Il faut en dire autant des livres des autres voyants.

1. Jos., 10, 13; II, Sam., 1, 18.
2. I Rois, 11, 41.
3. I Rois, 14, 19; 15, 31.
4. Deut., 18, 15.
5. Jér., 36.

Dès qu'on reconnaît que David a composé des Psaumes et Salomon des sentences — les livres des Rois [1] ne permettent pas d'en douter — on admet par le fait même que le commencement du recueil canonique des livres *didactiques* date du temps de ces princes. Car, suivant la parole très juste de Vigouroux [2], les noms des auteurs étaient la principale garantie de l'inspiration. Or ceux de David et de Salomon comptèrent toujours parmi les plus illustres. C'est pourquoi, si nous constatons que, du temps d'Ezéchias, une collection de psaumes de David existait [3] et que ce même roi fit collectionner par un collège spécial des sentences de Salomon [4], ces recueils n'étaient pas les premiers qu'on eût entrepris et ils n'avaient non plus uniquement un but liturgique et parénétique, mais aussi et avant tout de compléter le corps des Ecritures.

Ainsi la formation du canon de l'Ancien Testament se fit par des accroissements successifs au fur et à mesure que les écrits paraissaient. Si les différents livres inspirés n'avaient pas été dès leur composition reconnus comme tels, on ne comprendrait guère comment leur caractère divin a pu être constaté plus tard. D'autant moins qu'il n'est nulle part question d'une autorité qui eût à juger de la canonicité ou de la non-canonicité des écrits et qu'il n'est jamais fait mention des critères d'après lesquels ce jugement était porté. Les auteurs sacrés eux-mêmes étaient sans doute les principaux garants de l'inspiration de leur œuvre.

1. II Sam., 1, 17; 22, 1; 23, I Rois, 5, 12.
2. *Manuel Biblique, Ancien Testament*, I, 1890, p. 62.
3. II Paralip., 29, 30.
4. Prov., 25, 1.

II. — Fixation définitive.

La première mention explicite d'un vrai recueil de livres canoniques se rencontre vers 130 avant J.-C., dans l'avant-propos que le petit-fils de Jésus Sirach ajouta à la traduction grecque de l'ouvrage de son aïeul. A plusieurs reprises il y fait allusion aux Saintes Ecritures et les subdivise en trois groupes : La Loi, les prophètes et « les autres écrits des pères ». Comme la Bible hébraïque actuelle comprend trois parties, appelées Loi, prophètes et « écrits », la question se pose de savoir si ces trois parties sont identiques aux trois groupes envisagés par le Siracide. Si c'était le cas, le canon étroit de la Bible hébraïque aurait été déjà fixé à son époque.

La Loi était naturellement déjà pour lui synonyme de Pentateuque. Il est aussi unanimement reconnu que sous le terme « prophètes » il embrasse les « prophètes antérieurs et postérieurs », donc la seconde partie du canon actuel des Juifs; car les chapitres XLIV-XLIX de l'Ecclésiastique contiennent un aperçu des livres historiques et prophétiques de cette seconde partie.

Cette double coïncidence n'autorise cependant pas à établir également une équation entre les «autres écrits » et la troisième section de la Bible hébraïque. Car, d'une part, l'expression « les autres écrits » est trop imprécise pour qu'on puisse y voir une désignation des dix Hagiographes à l'exclusion de tout autre livre et Jésus Sirach ne fait clairement allusion qu'aux Psaumes, à Job, aux Paralipomènes et à Esdras-Néhémie [1]. D'autre part, la

1. 47, 8 *sq.*: 49, 5-9 *sq.*

manière dont l'auteur comme le traducteur présentent leurs nouvelles sentences prouve qu'ils les ont regardées comme la continuation de la littérature sacrée déjà existante. En effet, l'un relève expressément qu'il a écrit sous l'inspiration de la sagesse divine [1], et l'autre met l'œuvre de son ancêtre sur le même pied que les Ecritures antérieures. Il s'ensuit qu'à leur époque le nombre des livres inspirés n'était pas exactement limité et déjà arrêté une fois pour toutes.

Le fait qu'au IIe siècle avant J.-C. le canon n'était pas encore clos, et surtout pas restreint aux écrits de la Bible hébraïque actuelle résulte encore davantage de la première version grecque de l'Ancien Testament. Car cette traduction, qui avait été commencée vers le milieu du IIIe siècle et probablement déjà terminée au moment où le Siracide rendait accessible à ses coreligionnaires helléniques également au moyen d'une version, l'œuvre de son ancêtre, permet deux constatations intéressantes. D'abord dans cette Bible grecque ne figurent pas seulement les livres que renferme encore aujourd'hui la Bible hébraïque, mais aussi ceux qui y manquent, les deutérocanoniques. Ensuite ceux-ci ne sont pas ajoutés sous forme d'appendice, mais mélangés avec eux. Il en résulte qu'ils occupaient, aux yeux des Juifs alexandrins, absolument le même rang que les protocanoniques. Comme il y avait une union intime entre les Juifs d'Egypte et ceux de Jérusalem, un désaccord absolu entre eux, en une matière aussi grave qu'est l'Ecriture sainte, n'était pas possible. Si donc à Alexandrie les deutérocanoniques étaient regardés comme divins, à Jérusalem même, à l'époque des Septante, ils

1. Eccli., 24, 28-34.

devaient être appréciés, sinon tout à fait autant, au moins à un degré peu inférieur. Dans tous les cas, le canon des Ecritures n'est pas encore alors définitivement et rigoureusement fermé. Autrement la conception large du judaïsme égyptien serait inexplicable.

On est d'autant plus surpris de lire chez Josèphe, à la fin du Ier siècle chrétien, les lignes suivantes : « Nous n'avons pas un nombre infini de livres qui se contredisent les uns les autres; nous n'en avons que vingt-deux, qui contiennent toute l'histoire du passé et que nous estimons à juste titre pour divins. Cinq de ces livres sont de Moïse; ils contiennent les lois et le récit des événements depuis l'origine de l'humanité jusqu'à la mort de Moïse, ce qui comprend une durée de près de trois mille ans. Depuis la mort de Moïse jusqu'au règne d'Artaxerxès, successeur de Xerxès, roi des Perses, les prophètes qui ont succédé à Moïse ont décrit en treize livres les événements de leur époque. Les quatre autres livres contiennent des hymnes en l'honneur de Dieu et des préceptes utiles aux hommes. Aussi, depuis Artaxerxès jusqu'à nos jours, tout ce qui est arrivé a-t-il été également fixé par écrit. Mais ils (les nouveaux livres) n'ont pas la même autorité que les précédents parce qu'il n'y a pas de succession ininterrompue des prophètes. La vénération dont nous entourons ces livres se manifeste par ce fait que depuis si longtemps personne n'a osé rien y ajouter, rien en retrancher, rien y changer. Tous les Juifs, dès leur naissance, sont accoutumés à croire que ce sont là les préceptes de Dieu qu'il faut observer et pour lesquels il faudrait, si c'était nécessaire, mourir volontiers [1] ».

1. *Contra Apionem*, 1, 8.

D'après ce témoignage du grand historien juif, ses contemporains n'auraient reconnu comme canoniques que vingt-deux livres. Nonobstant la computation curieuse de cinq volumes de Moïse, de treize écrits prophétiques et de quatre didactiques, on admet communément que ces vingt-deux livres équivalent aux trente-neuf protocanoniques, les deux livres de Samuel, des Rois, des Paralipomènes, d'Esdras-Néhémie ainsi que les douze livres des petits prophètes étant comptés comme des unités et le livre de Ruth rattaché à celui des Juges, le livre des Lamentations à celui de Jérémie. Les treize livres prophétiques sont sans doute Josué, les Juges avec Ruth, I-II Samuel, I-II Rois, I-II Paralipomènes, Esdras-Néhémie, les Petits Prophètes, Isaïe, Jérémie avec les Lamentations, Ezéchiel, Daniel, Job, Esther; les quatre livres didactiques sont les Psaumes, les Proverbes, l'Ecclésiaste et le Cantique.

Plus curieuse encore que cette disposition des livres saints est la restriction de leur nombre ainsi que la raison qui en est alléguée. Josèphe suppose que toutes les parties de la Bible auraient été écrites au temps d'Artaxerxès I[er] (465-425), donc à l'époque d'Esdras, et que les livres composés plus tard ne formaient pas la continuation de la littérature prophétique. Or ni l'une ni l'autre de ces deux affirmations ne correspondent à la réalité; car plusieurs livres protocanoniques ont été écrits seulement après Esdras et il n'y a rien de plus arbitraire que de prétendre qu'après Esdras l'inspiration prophétique ne s'exerçait plus. On voit clairement qu'à l'époque de Josèphe les Juifs ignoraient comment la collection des livres saints s'était formée. Ils avaient à cet égard perdu le fil de la tradition. Il ressort également de ce texte de

Josèphe qu'on rejetait alors les livres deutérocanoniques.

Ce renseignement de l'historien juif relatif au canon est confirmé par un récit légendaire qui se trouve dans le quatrième livre d'Esdras, écrit par un contemporain de Josèphe. Il y est raconté [2] qu'Esdras, après le retour de l'exil, voyant que tous les livres sacrés étaient brûlés, adressa une prière à Dieu pour lui demander le saint Esprit qui l'aidât à fixer par écrit tout ce qui avait été auparavant écrit dans les rouleaux perdus. Le Seigneur l'exauça et pendant quarante jours Esdras dicta à cinq secrétaires quatre-vingt-quatorze livres, dont vingt-quatre devaient être immédiatement lus et propagés; les soixante-dix autres devaient, en attendant, être scellés parce qu'ils étaient réservés aux sages des peuples.

Il n'y a pas de doute que les vingt-quatre livres destinés à être divulgués aussitôt par Esdras représentent les livres protocanoniques; ils sont comptés comme tout à l'heure par Josèphe, avec cette nuance cependant que Ruth et Lamentations sont dénombrés à part. Le réformateur postexilien aurait donc restauré d'une façon miraculeuse les livres saints, qui tous auraient déjà existé avant lui. Ce récit est une pure invention, faite par l'auteur inconnu pour faire passer son livre apocryphe sous le nom d'Esdras. Même abstraction faite des éléments fantaisistes qu'il renferme, il ne s'accorde ni avec ce que les livres canoniques d'Esdras et de Néhémie racontent sur l'activité d'Esdras, ni avec ce que nous savons sur l'origine tardive de plusieurs livres protocanoniques. Néanmoins il est devenu la source de l'opinion d'après laquelle

2. IV Esdras 14.

Esdras aurait fixé le canon des vingt-quatre livres, opinion qui a été universelle jusqu'aux temps récents.

Une seule donnée certaine se dégage de cette narration légendaire : à l'époque où elle fut composée, les livres deutérocanoniques n'étaient plus admis comme divins.

Ce rejet se constate plus tard dans toute la littérature talmudique, où seuls les vingt-quatre livres sont reconnus. Le passage le plus connu, qui est en même temps le plus ancien, est le texte du traité *Baba bathra* ,14[b]-15[a], contenu dans le Talmud babylonien. Comme il règle encore aujourd'hui l'enseignement officiel des écoles juives en ce qui concerne le canon, il mérite d'être cité. En voici la partie principale :

« Nos docteurs ont transmis l'enseignement suivant : Ordre des prophètes : Josué et les Juges, Samuel et les Rois, Jérémie et Ezéchiel, Isaïe et les Douze... Ordre des Hagiographes : Ruth et le livre des Psaumes, et Job, et les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique des cantiques, et les Lamentations, Daniel et le volume d'Esther, Esdras et les Chroniques... Et qui les a écrits? Moïse a écrit son livre (le Pentateuque) et la section de Balaam et Job. Josué a écrit son livre et huit versets dans la Loi. Samuel a écrit son livre, le livre des Juges et Ruth. David a écrit son livre avec le concours de dix anciens : Adam le premier (homme), Melchisédech, Abraham, Moïse, Heman, Idithun, Asaph et les trois fils de Coré. Jérémie a écrit son livre, le livre des Rois et les Lamentations. Ezéchias et son collège ont écrit : Isaïe, les Proverbes, le Cantique des cantiques, l'Ecclésiaste. Les hommes de la Grande Synagogue ont écrit Ezéchiel et les douze prophètes, Daniel et le volume d'Esther. Esdras a écrit

son livre et il a continué les généalogies des Paralipomènes jusqu'à son temps. »

Ce texte est une *baraïtha*, c'est-à-dire un document qui, bien qu'inséré au Talmud, date du temps de la Mischna. A ce titre, il reflète la conception que, vers la fin du II^e^ siècle de notre ère, les rabbins avaient de la Bible de l'Ancien Testament, du nombre et de l'origine des livres canoniques. Il prouve, une fois de plus, combien les scribes étaient dépourvus de toute connaissance réelle concernant la composition et la collection canonique de leurs Ecritures. Les données traditionnelles leur manquaient et hardiment ils y ont suppléé par des hypothèses.

Parmi ces dernières, celle qui a trait à la Grande Synagogue mérite une attention spéciale, parce qu'à côté d'Esdras, c'est à elle surtout que plus tarn la tradition rabbinique et chrétienne a attribué la fixation du canon. Elle représenterait un conseil fondé par Esdras en 444. Celui-ci en aurait été le premier président; les derniers prophètes, Aggée, Zacharie, Malachie se seraient trouvés parmi ses membres. Elle aurait duré jusqu'au Rabbi Simon le Juste (200 après J.-C.). Elle aurait surtout joué un rôle important par rapport à la conservation et au recueil des livres saints. Mais depuis Kuenen (1876) — Richard Simon (1678) s'était déjà montré sceptique à son égard — on reconnaît de plus en plus que cette Grande Synagogue est une pure fiction, une institution imaginée pour relier le rabbinisme à la religion de Moïse et des prophètes.

Le document *Baba bathra* 14 -15^e^ n'est donc digne de foi que dans la mesure où il nous renseigne sur la manière dont le judaïsme rabbinique concevait l'étendue du canon et l'on voit

ici encore qu'il ne contenait que les protocanoniques.

Le canon restreint n'ayant pas encore été en vigueur au IIIe et au IIe siècle avant J.-C., on peut se demander quand et comment il a été introduit. Quand on connaît l'œuvre des scribes et surtout l'esprit étroit et pharisaïque dans lequel elle fut accomplie, il ne saurait pas être douteux que ce sont les docteurs de la Loi qui ont imposé ce canon. L'exclusivisme qu'ils pratiquaient en tant de matières les a amenés à rétrécir la liste des livres inspirés et en exclure les deutérocanoniques. Les conceptions bornées et méticuleuses qu'ils professaient au sujet du canon se révèlent ostensiblement dans les discussions qu'ils entamèrent, durant le Ier siècle chrétien, sur la canonicité de quelques livres protocanoniques, savoir les Proverbes, Ézéchiel, le Cantique, l'Ecclésiaste, Esther[1], discussions qui prirent fin au synode de Jabné (90 après J.-C.) par la reconnaissance définitive de leur caractère divin. Si de telles disputes étaient possibles pour quelques livres protocanoniques, on comprend aisément que les deutérocanoniques aient pu être exclus totalement. Les rabbins, en effet, se permirent d'exiger pour le caractère canonique d'un livre des critères auxquels personne n'avait songé auparavant : tous les livres devaient être rigoureusement conformes à la Thora, anciens, écrits en Palestine et en langue hébraïque. Ces règles étaient aussi exclusives que peu justifiées par la tradition.

L'époque à laquelle, au nom de ces principes, les livres deutérocanoniques ont été éliminés

1. *Mischna, Jadaïm*, 3, 5; *Talmud babyl., Sab.*, 13b, 30b; *Meg.*, 7a; *Sanh.*, 100a.

du canon est inconnue. Puisque Josèphe présente le canon de vingt-deux livres comme existant depuis longtemps, il est bien possible que le rejet des autres ait déjà eu lieu au cours du dernier siècle avant J.-C. D'autre part, de nombreux témoignages prouvent que, même dans les milieux pharisaïques, quelques livres deutérocanoniques, en particulier Jésus Sirach, jouirent longtemps encore d'une grande autorité [1].

Comme le canon réduit fut d'abord et surtout en vigueur en Palestine, on a pris l'habitude de le nommer canon palestinien. Primitivement il n'est pas dû à une décision de l'autorité religieuse, mais à l'opinion et à l'usage des scribes pharisiens. Il ne correspond surtout pas à la conception primitive des Juifs qui, même en Palestine, avaient reconnu autrefois un plus grand nombre de livres comme inspirés et qui en Egypte ont continué à tenir pour divins les deutérocanoniques jusqu'au moment où, sous l'influence palestinienne, la Bible des Septante fut discréditée.

Tout en s'affirmant indéniablement par la version grecque, la pratique plus large des Juifs helléniques n'a cependant jamais reçu une expression aussi précise que celle des scribes de Palestine. Nulle part on ne trouve une liste détaillée des livres inspirés qui renferme aussi les deutérocanoniques et les plus anciens manuscrits grecs ne contiennent pas seulement les livres qui manquent dans le canon palestinien, mais aussi un petit nombre varié d'apocryphes, de sorte que nous ne sommes pas renseignés sur le nombre exact des livres que les Juifs hellénique sont tenus pour divins. Pour cette même raison, il n'est pas exact de parler d'un

1. *Talmud babyl., Erubin*, 65[a], *Baba kama*, 92[b].

canon alexandrin et de l'opposer au canon palestinien. C'est que seul l'usage faisait loi dans la computation des livres sacrés. Aucune décision officielle n'est intervenue pour établir et clore le canon.

CHAPITRE III

LE CANON DE L'ANCIEN TESTAMENT CHEZ LES CHRÉTIENS

I. Données du Nouveau Testament. — II. Tradition des trois premiers siècles. — III. Doctrine et pratique du IVe siècle. — IV. Le canon à partir du Ve siècle en Orient. — V. Le canon à partir du Ve siècle en Occident.

I. — Données du Nouveau Testament.

Le Christ et les Apôtres avaient pour les Ecritures, c'est-à-dire pour les livres de l'Ancien Testament, la plus grande vénération. Ils les regardaient comme inspirés et ils les citaient souvent pour en tirer des arguments irréfutables, basés sur la parole divine.

C'est ainsi que le Sauveur dit : « Examinez les Ecritures, car elles rendent témoignage de moi [1]. » Aux disciples d'Emmaüs il explique, « en commençant par Moïse et continuant par tous les prophètes, ce que toutes les Ecritures disaient de lui » [2] et termine son exposé par ces paroles : « Il faut que s'accomplisse tout ce qui a été écrit

1. Jean, 5, 39.
2. Luc, 24, 27.

de moi dans la Loi de Moïse, dans les prophètes et dans les Psaumes [1]. » Saint Paul écrit à Timothée : « Chaque Ecriture inspirée par Dieu est utile pour la doctrine, pour l'argumentation [2]. »

Mais nulle part ils n'exposent une doctrine systématique relative à l'inspiration; nulle part surtout ils ne dressent une liste des livres inspirés. Leur pensée au sujet de l'étendue du canon ne nous est connue que par l'usage qu'ils ont fait des divers livres.

Cette pratique se constate en premier lieu par leurs citations des textes, de l'Ancien Testament. D'après le P. Cornely, il y en aurait à peu près trois cent cinquante. Elles sont surtout empruntées au Pentateuque et aux livres prophétiques. Parmi les protocanoniques, Abdias, Nahum, le Cantique des cantiques, l'Ecclésiaste, Esther, Esdras-Néhémie ne sont jamais mentionnés. De même aucune citation formelle n'est prisedans un deutérocanonique. Il y a cependant quelques allusions indéniables faites à la Sagesse, à Jésus Sirach, au IIe livre des Macchabées, à Judith. En voici la liste dressée par Vigouroux [3] :

Judith, 8, 14,
Sagesse, 2, 17-18,
Sagesse, 3, 5-7,
Sagesse, 5, 18-20,
Sagesse, 7, 26,
Sagesse, 13-15,
Sagesse, 15, 7,
Ecclésiastique, 5, 13,
Ecclésiastique, 28, 2,
II Macchabées, 6, 18-7, 42,
I Corinth., 2, 10,
Matth., 27, 39-42,
I Petr., 1, 6-7,
Eph., 6, 13-17,
Hébr., 1, 3,
Rom., 1, 20-32,
Rom., 9, 21,
Jac., 1, 19,
Matth., 6, 14,
Hébr., 11, 34-35.

1 Luc, 24, 44.
2. II Tim., 3, 16.
3 *Dictionnaire de la Bible*, t. I, 143.

Comme tout le monde le reconnaît, si quelques protocanoniques ne sont pas cités dans le Nouveau Testament, c'est uniquement par manque d'occasion. On est en droit d'en dire autant au sujet des sept deutérocanoniques, étant donné surtout qu'à défaut de citations expresses on rencontre tout au moins des allusions à ces livres. Celles-ci prouvent que les auteurs du Nouveau Testament se servaient de ces livres, bien qu'à leur époque ils fussent déjà rejetés par les Juifs, et qu'ils leur reconnaissaient une autorité.

L'estime qu'ils avaient pour ces livres se constate par un autre fait encore plus important. L'Ancien Testament est presque toujours cité par eux d'après le texte des Septante. Des trois cent cinquante citations, à peu près trois cents correspondent tout à fait au grec. Les écrivains du Nouveau Testament tenaient donc la Bible grecque pour le recueil des livres canoniques et, puisque cette Bible renfermait aussi les deutérocanoniques, ils les ont également reconnus comme appartenant à l'Écriture.

Ce témoignage n'est pas infirmé par la constatation qu'en un endroit de l'Epître de saint Jude, 14-15, le livre apocryphe d'Hénoch est cité avec cette formule : « Hénoch a prophétisé » et que, dans la même Epître, 9, des faits sont empruntés à un autre livre apocryphe, l'Assomption de Moïse. Car « on a le droit de supposer à la tradition rapportée par saint Jude un meilleur garant que l'Assomption de Moïse et de ne pas presser, en ce qui regarde Hénoch, le sens du mot « prophétiser » [1]. Il est, au contraire, « très remarquable qu'un livre autorisé en apparence par le suffrage d'un apôtre

1. A. Loisy. *Histoire du canon de l'Ancien Testament*, 1890, p. 8.

n'ait pu entrer dans le canon et que l'Epître de saint Jude soit, au contraire, devenue suspecte à cause de la citation qui s'y rencontrait. Il faut que le canon de l'Ancien Testament, au sortir de l'âge apostolique, ait été arrêté d'une manière assez ferme et par une autorité indiscutable [2]. »

II. — Tradition des trois premiers siècles.

Les Apôtres ont donc légué à l'Eglise la Bible de l'Ancien Testament sous la forme et avec l'étendue de la version grecque. Aussi les Pères apostoliques ainsi que leurs successeurs du IIe et du IIIe siècle se sont-ils servis indistinctement des livres protocanoniques et deutérocanoniques et citent ceux-ci avec les mêmes formules honorifiques que ceux-là. Chez saint Clément de Rome, on rencontre Judith, la Sagesse, l'Ecclésiastique; chez Hermas, l'Ecclésiastique et le deuxième livre des Macchabées. Saint Hippolyte de Rome a commenté les fragments de Daniel; il cite la Sagesse, Baruch et les deux livres des Macchabées. En Gaule, saint Irénée cite Baruch, la Sagesse, l'histoire de Suzanne, celle de Bel et du dragon. En Afrique Tertullien a recours à tous les deutérocanoniques, sauf Tobie et les fragments d'Esther; de même saint Cyprien, dans les écrits duquel Judith seule manque.

Très abondants sont les témoignages de Clément d'Alexandrie et d'Origène, qui emploient à peu près tous les deutérocanoniques. Athénagore d'Athènes cite Baruch; saint Polycarpe de Smyrne, Tobie; saint Méthode, évêque d'Olympe, Baruch, l'histoire de Suzanne, la Sagesse et l'Ecclésiastique.

2. *Ibidem.*

Comme le texte alexandrin a été, à la fin du IIe siècle, traduit en latin, les chrétiens d'Orient et d'Occident ont possédé les Ecritures de la vieille Alliance telles que les donnent les Septante. Beaucoup d'écrivains, ajoutant foi à la légende racontée dans la lettre apocryphe d'Aristée sur l'origine miraculeuse de cette version, ont même cru à son caractère inspiré.

L'estime des deutérocanoniques qui ressort de l'usage qu'on en faisait dans l'ancienne littérature chrétienne est confirmée et illustrée par l'art chrétien le plus antique : dans les catacombes on trouve souvent représentées des scènes des livres de Tobie, de Judith, des Macchabées et des fragments de Daniel; par contre, on n'en rencontre pas une seule qui appartienne à un apocryphe.

Quelques auteurs des trois premiers siècles, par exemple saint Justin, Tertullien, Clément d'Alexandrie, employaient aussi comme Écriture Sainte l'un ou l'autre des apocryphes, surtout le livre d'Hénoch, le IVe livre d'Esdras et la Sibylle. Mais ces citations ne sont que sporadiques et aucun livre non-canonique n'a été admis universellement par les différentes Eglises. Tertullien et Origène les distinguent expressément de ceux qui sont admis de tous, c'est-à-dire canoniques.

Nulle part cependant n'est encore dressé un canon de l'Ancien Testament qui renferme expressément les livres deutérocanoniques avec les protocanoniques. Deux fois par contre est mentionné le canon juif de vingt deux livres. Méliton [1], évêque de Sardes, après avoir réuni des extraits de l'Ancien Testament, les fait précéder d'une lettre dédicatoire dans laquelle il énumère seulement les proto-

1. Dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, 4 26, *Migne Patres Græci*, 20, 396.

canoniques à l'exception d'Esther, qui est sans doute omis par mégarde, et relève qu'il se base pour sa liste sur la coutume des Juifs palestiniens. De même Origène, bien qu'il défende la valeur canonique des parties deutérocanoniques de Daniel, des livres de Tobie et de Judith et qu'il cite comme Ecritures tous les deutérocanoniques, au seul endroit [1] où il dresse un vrai canon, mentionne seulement les vingt-deux protocanoniques du catalogue juif et ajoute, comme Méliton, que ce canon est confirmé par la tradition des Hébreux. Il se peut que ces deux auteurs, en vue de la polémique contre les Juifs, n'aient voulu indiquer que la liste des livres reconnus par ces derniers. Mais comme d'autre part ils n'indiquent jamais que le canon de l'Eglise soit plus large, il est vraisemblable que l'influence juive que nous allons constater au IVe siècle s'est déjà fait sentir au IIIe et qu'elle a amené Méliton et Origène à faire une certaine distinction, que nous ne pouvons d'ailleurs pas autrement déterminer, entre les éléments protocanoniques et deutérocanoniques du canon.

III. — Doctrine et pratique du IVe siècle.

Avec le IVe siècle commence une nouvelle période de l'histoire du canon de l'Ancien Testament dans l'Eglise. A cette époque, on constate d'un côté la tendance à fixer exactement le nombre des livres sacrés par l'établissement de catalogues fixes, de l'autre une forte influence juive au détriment des deutérocanoniques.

En Occident, le canon de l'Ancien Testament fut

1. *P. G.*, 12, 1084.

formulé tel qu'il le sera plus tard au concile de Trente. Tout d'abord en Afrique, aux conciles d'Hippone (393) et de Carthage (397, 419), où chaque fois la liste complète des livres inspirés est établie et introduite par cette formule : « Qu'on ne lise rien dans l'Eglise sous le nom d'Ecritures divines, en dehors des Ecritures canoniques. » Ce que ces conciles ont décidé, le grand docteur de l'Eglise africaine, saint Augustin[1], l'a plusieurs fois et très nettement exposé. Il a surtout relevé que, « pour ce qui regarde les Ecritures canoniques, il faut suivre le plus grand nombre des Eglises catholiques », donc la tradition chrétienne et non pas la coutume juive. A Rome, le pape Gélase (492-496) publia ce même canon dans le décret « sur les livres qui sont à garder et ceux qui ne sont pas à garder ». Le catalogue des livres saints qui s'y trouve est même attribué par beaucoup d'auteurs au pape Damase, qui l'aurait dressé dans un concile romain de 382. Dans la lettre qu'il adressa en 405 à Exupère, évêque pe Toulouse, qui lui avait demandé une liste des livres canoniques, Innocent I^er [2] lui communique le canon qui est contenu dans le *decretum Gelasianum*.

Cependant saint Jérôme, saint Hilaire de Poitiers et Rufin admettent comme canon de l'Ancien Testament celui des Juifs. Le premier, après avoir énuméré les protocanoniques dans le *prologus galeatus* de sa nouvelle traduction, affirme qu'il faut rejeter tous les autres comme apocryphes. Dans son épître à Paulin, [3] conformément à ce principe, saint Jérôme dresse le catalogue de l'Ancien Testament sans mentionner les deutérocanoniques. Dans sa

1. *P. L.* 34, 40 *sq.*
2. *P. L.*, 20, 626.
3. *P. L.*, 22, 545 *sq*

préface aux livres de Salomon [1], il énumère quelques deutérocanoniques (Tobie, Judith, les Macchabées), pour dire qu'ils « ne sont pas parmi les Ecritures canoniques », mais que l'Eglise les lit pour l'édification du peuple, non pas pour la confirmation des dogmes ecclésiastiques. Cette dernière conception se retrouve chez son ennemi Rufin [2], qui, d'autre part, défend vigoureusement contre Jérôme les parties deutérocanoniques de Daniel. Hilaire [3], dans son commentaire sur les Psaumes, écrit qu'il y a dans l'Ancien Testament autant de livres que sont de lettres dans l'alphabet hébreu, savoir vingt-deux; après les avoir énumérés, il observe que quelques-uns ajoutent encore Tobie et Judith pour obtenir le nombre des lettres de l'alphabet grec.

En Orient, des représentants illustres de l'Eglise grecque, saint Athanase, saint Cyrille de Jérusalem, saint Epiphane de Salamine, Eusèbe de Césarée, saint Grégoire de Nazianze, dressent comme seul canon de l'Ancien Testament celui des Juifs, tandis qu'on n'y rencontre aucun canon qui renferme aussi les deutérocanoniques.

Saint Athanase [4], dans la lettre festale par laquelle il annonce la date de la fête de Pâques pour l'année 367, « sollicité par ses frères », donne un enseignement détaillé sur l'étendue du canon. Dans le but de préserver les fidèles de toute confusion en matière aussi grave, il veut leur indiquer les livres qui sont canoniques et sûrement divins. Pour l'Ancien Testament, il nomme les vingt-deux du canon palestinien à l'exception d'Esther. « Ce sont là, dit-il, les sources du salut; celui qui a soif peut

1. *P. L.*, 28, 1242 *sq.*
2. *P. L.*, 21, 373.
3. *P. L.*, 9, 241.
4. *P. G.*, 26, 1176.

s'abreuver à leurs discours; là seulement est enseignée la doctrine de piété. Personne ne doit y ajouter ou en retrancher... Mais, pour plus d'exactitude, il me faut ajouter qu'il y en a encore d'autres qui ne sont pas canoniques. Nos pères les ont désignés comme livres de lecture pour les catéchumènes, savoir : la Sagesse de Salomon et la Sagesse de Sirach, Esther, Judith, Tobie. Tandis que ceux-là sont dans le canon et que ceux-ci sont lus, il n'est nulle part fait mention des apocryphes. Ces derniers sont une invention des hérétiques... » Outre les deutérocanoniques, l'évêque d'Alexandrie exclut donc aussi du canon le livre d'Esther. Exclusion absolument énigmatique, dont il est difficile d'apercevoir la raison.

Comme saint Athanase à Alexandrie, saint Cyrille [2] († 386) se vit obligé à Jérusalem de renseigner ses fidèles sur le canon. Il le fit dans sa quatrième catéchèse. « Apprends, dit-il, soigneusement de l'Eglise quels sont les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament et ne lis rien des apocryphes. » Il distingue ensuite entre les livres universellement reçus et ceux qui sont discutés et ajoute : « Lis les Ecritures divines, ces vingt-deux livres de l'Ancien Testament que les soixante-dix traducteurs ont traduits. » Après avoir énuméré les protocanoniques de l'Ancien Testament et les livres du Nouveau, il remarque : « Tous les autres sont en dehors (du canon) et de second rang. »

L'attitude de saint Epiphane n'est pas aussi claire. Il ne revient pas moins de quatre fois sur le canon. En trois endroits, il établit la liste des protocanoniques et range Sagesse et Sirach parmi les livres douteux [3]. La quatrième fois, il nomme à la

1. *P. G.* 33, 496 *sq.*
2. *P. G.* 43, 277 244 413

suite des quatre Evangiles et des écrits des Apôtres Sagesse et Sirach et termine l'énumération par ces paroles : « En un mot toutes les Ecritures divines » [4], de sorte qu'il semble ranger aussi ces deux derniers livres parmi les livres divins.

Eusèbe de Césarée [1] († 340) divise les livres regardés à tort ou à raison comme bibliques en trois groupes : ceux qui sont reconnus par tous, ceux qui sont contestés et ceux qui sont complètement rejetés. La manière dont il reproduit le canon de Méliton de Sardes et d'Origène prouve que les livres incontestés sont pour lui les protocanoniques; par contre, les deutérocanoniques sont les douteux et les apocryphes forment la troisième classe.

Saint Grégoire de Nazianze († 359) donne à deux reprises comme seul légitime le canon palestinien, auquel, comme saint Athanase, il enlève en outre Esther. Il ajoute au premier catalogue par lui dressé cette remarque : « Tu as là tous (les livres saints); ce qui est en dehors de ceux-ci n'est pas original [2]. » La seconde mention du canon juif, qui est aussi attribuée à son ami Amphiloque, est glosée de la façon suivante : « Il y a des livres qui portent à tort le titre honorifique d'Ecriture Sainte; les uns sont près de la doctrine de la vérité et occupent une place imprécise, les autres ne sont pas authentiques et sont très dangereux [3]. »

Pour apprécier exactement cette préférence accordée par quelques Pères grecs du IVe siècle au canon juif, il faut d'abord tenir compte du fait que, tout en regardant les deutérocanoniques comme non équiva-

1. *P. G.*, 42, 560.
2. *P. G.*, 20, 268 *sq.*
3 *P. G.*, 37, 472.
4. *P. G.*, 37, 1593 *sq.*

lents aux protocanoniques, ces auteurs ne les ont quand même pas pris pour des livres purement humains. Ils leur ont, au contraire, reconnu une certaine inspiration; car ils les citent avec les mêmes formules honorifiques que les autres. Athanase, par exemple, cite formellement comme « Ecritures » la Sagesse, l'Ecclésiastique, Judith, Tobie, Eusèbe, la Sagesse, l'Ecclésiastique, Baruch, les Macchabées; Grégoire de Nazianze et Epiphane, la Sagesse et l'Ecclésiastique et tous ont souvent recours aux deutérocanoniques.

Si l'emploi qu'ils font de ces livres prouve qu'ils ne les ont pas complètement rejetés au rang de livres humains, les circonstances historiques dans lesquelles ils ont dressé ce canon étroit démontrent que la dépréciation des deutérocanoniques n'était pas non plus générale dans les différentes Eglises grecques ou dans les autres Eglises orientales. Car les auteurs mentionnés étaient tous sans exception en relation spéciale avec les deux grands centres du judaïsme, Alexandrie et la Palestine, et avaient par là subi l'influence juive : Athanase comme Alexandrin; Cyrille, Epiphane et Eusèbe comme Palestiniens. Le cinquième, Grégoire de Nazianze est le seul des trois Cappadociens, et même le seul de tous les théologiens connus de cette époque, qui ait fait ses études à Alexandrie et à Jérusalem.

Cette constatation est confirmée par cette autre que les trois occidentaux qui ont à leur tour préféré le canon juif avaient également pris contact avec les mêmes milieux palestinien et alexandrin : saint Jérôme durant son long séjour en Terre sainte où par ses relations avec les savants juifs il fut si fortement épris de l'*hebraïca veritas;* saint Hilaire pendant son exil en Phrygie où il prit suffisamment connaissance des œuvres d'Origène pour accepter de lui sa con-

ception du canon : son commentaire des psaumes où il l'expose est une reproduction de celui du docteur alexandrin; Rufin pendant son séjour en Palestine et en Egypte qui l'amena à suivre, pour le canon, la tradition de saint Athanase.

Il s'ensuit que l'acceptation du canon juif n'était pas générale. Elle était, au contraire, locale et restreinte aux Eglises alexandrine et palestinienne, où la doctrine juive relative aux livres de l'Ancien Testament jouissait d'un grand crédit; en dehors de celles-ci elle ne se rencontre que chez quatre écrivains ecclésiastiques qui précisément parce qu'ils y venaient du dehors acceptèrent le canon de ces Eglises et qui étaient en outre, au moins Jérôme, sous l'influence directe des Juifs.

Comme aucun représentant d'une autre Eglise orientale n'a dressé de catalogue de l'Ancien Testament, le canon des autres théologiens et des autres Eglises ne peut pas être indiqué avec précision. Mais la remarque qui vient d'être faite donne pleinement le droit de présumer qu'il comprenait aussi les deutérocanoniques. Cette présomption est confirmée par l'usage qu'on en faisait partout.

Ceci résulte d'abord des anciennes versions. Les plus anciens manuscrits du texte *grec* datent précisément du IV^e^ et du V^e^ siècle. Sauf des mutilations accidentelles, ils contiennent les deutérocanoniques. L'un d'eux cependant, le *Codex Vaticanus*, n'a pas les deux livres des Macchabées. D'autre part ils renferment l'un ou l'autre des apocryphes; tous contiennent le III^e^ livre d'Esdras qui y figure comme I^er^ livre d'Esdras, tandis que notre livre canonique d'Esdras forme avec celui de Néhémie le II^e^; le *Codex Vaticanus* contient le IV^e^ livre d'Esdras; le *Codex Alexandrinus*, le III^e^ et le IV^e^ livres des Macchabées et la prière de Manassé; le *Codex Sinaïti-*

cus, le IV^e^ livre des Macchabées qui y remplace le II^e^ livre canonique.

La version *syriaque*, dite Peschito, qui fut faite durant les deux premiers siècles chrétiens, ne comprenait d'abord pas les deutérocanoniques : ce qui s'explique parce qu'elle est due à des Juifs ou à des Judéo-Chrétiens. Au reste, les Paralipomènes, Edsras-Néhémie et Esther y manquaient également dans les débuts. Mais au IV^e^ siècle déjà tous ces livres y étaient traduits.

La version *arménienne*, faite au V^e^ siècle sur le grec, contient tous les deutérocanoniques, le III^e^ et le IV^e^ livre d'Esdras, le III^e^ livre des Macchabées et la prière de Manassé.

La version *éthiopienne*, faite au IV^e^ ou V^e^ siècle également sur le grec, renferme tous les deutérocanoniques mais aussi un bon nombre d'apocryphes : le livre d'Hénoch, le IV^e^ livre d'Esdras, le livre des Jubilés, le livre d'Adam et d'autres.

L'usage des deutérocanoniques se constate ensuite par les citations tirées de ces livres et les explications de leur texte qui se rencontrent dans les écrits des théologiens. Elles permettent surtout de dire que le canon des grands exégètes qui formaient l'école d'Antioche, notamment saint Jean Chrysostome, Polychronius, Théodoret de Cyr, renfermait les protocanoniques et les deutérocanoniques ainsi que le III^e^ livre des Macchabées et le III^e^ livre d'Esdras. Dans cette école, Théodore de Mopsueste occupe, pour le canon comme pour le dogme en général, une position singulière. Parmi les protocanoniques il rejette Job, Cantique, I-II Paralipomènes, Esdras-Néhémie, Esther, et de même tous les deutérocanoniques à l'exception de l'Ecclésiastique, de Baruch et des fragments de Daniel. Un écho de cette opinion se rencontre chez un afri-

cain du Ve siècle, Junilius, qui distinguait dans les livres bibliques ceux qui sont d'une parfaite autorité et ceux qui sont seulement d'une autorité moyenne. Parmi ces derniers il range I-II Paralipomènes, Job, Tobie, Esdras-Néhémie, Judith, Esther, I-II Macchabées, la Sagesse et le Cantique. Il reconnaît par contre l'Ecclésiastique comme pleinement canonique.

La faveur accordée aux deutérocanoniques par les exégètes orthodoxes de l'école d'Antioche est partagée par les représentants contemporains de l'Eglise syriaque, surtout Aphraate († 367) et saint Ephrem († 373). Ils citent et emploient les deutérocanoniques absolument comme les protocanoniques. Saint Ephrem, il est vrai, n'a commenté aucun des deutérocanoniques, bien qu'il ait expliqué la plupart des autres; mais, pour curieux qu'il soit, ce fait ne suffit pas pour inférer que ces livres étaient dépréciés à ses yeux. Un catalogue des livres qui étaient en usage chez les Syriens, dressé au IVe siècle et conservé encore aujourd'hui au couvent de sainte Catherine sur le mont Sinaï, renferme presque tous les proto- et deutérocanoniques.

IV. — Le canon à partir du Ve siècle en Orient.

Les hésitations qui avaient surgi en Orient au sujet des deutérocanoniques ne persistèrent pas. Au contraire, tout d'abord, précisément cette Eglise grecque, dont quelques représentants s'étaient montrés défavorables à ces livres durant le IVe siècle, acceptait deux cents ans plus tard officiellement le canon de l'Eglise latine. Le concile *in*

Trullo tenu en 692 à Constantinople a adopté le catalogue des livres saints que le concile de Carthage avait dressé en 419, c'est-à-dire les protocanoniques et les deutérocanoniques à l'exclusion de tout apocryphe. Cependant ce synode accrédita le texte apocryphe, nommé quatre-vingt-cinquième canon des apôtres, dont le texte énumère encore le IIIe livre, apocryphe, des Macchabées avec les deux livres canoniques. Aussi l'Eglise grecque possède-t-elle dans son canon jusqu'à nos jours le IIIe livre des Macchabées. Et comme dès le commencement la Bible grecque posséda à côté des livres d'Esdras et de Néhémie le livre apocryphe que nous appelons IIIe livre d'Esdras, l'Eglise grecque a retenu de même celui-ci.

En conséquence du crédit que les deutérocanoniques retrouvaient dans l'Eglise grecque, les auteurs qui après le IVe siècle les ont encore rejetés sont très rares. Les trois principaux sont : Léonce de Byzance († 543), saint Jean Damascène († 754), Nicéphore de Constantinople († 829). Leur attitude défavorable était uniquement due à l'influence palestinienne. Léonce avait vécu si longtemps dans un couvent de Jérusalem qu'on le nommait *Monachus Hierosolymitanus;* Jean était Palestinien de naissance et la liste des livres bibliques qui se trouve à la fin de la chronographie de Nicéphore provient directement de Jérusalem.

Par suite du décret porté au concile *in Trullo*, l'estime des deutérocanoniques était si grande que Photius lui-même († 891), l'adversaire acharné de l'Eglise latine, a reproduit dans son *Syntagma can num* le canon de Carthage qui en avait été le point de départ; de même les canonistes Zonaras et Balsamo au XIIe siècle. Lorsque au XVIIe siècle le patriarche de Constantinople, Cyrille Lukaris,

qui avait fait ses études chez les protestants de Genève, voulut exclure les deutérocanoniques, trois synodes, ceux de Constantinople (1638), de Jassy (1642), de Jérusalem (1672), se déclarèrent pour leur maintien. Cependant depuis le XVIII^e^ siècle, sous l'influence de théologiens russes qui eux-mêmes sont à la remorque des réformateurs allemands, un mouvement toujours croissant de défaveur se remarque à l'endroit des deutérocanoniques.

L'exemple donné par les Grecs au concile *in Trullo* fut suivi par toutes les autres églises orientales, qui acceptèrent elles aussi le canon complet de l'Ancien Testament. Bien que séparées de l'unité catholique, elles estiment jusqu'à ce jour les deutérocanoniques autant que les protocanoniques.

Pour l'église *syriaque* du VI^e^ et du VII^e^ siècle, ce fait est attesté par le *Codex Ambrosianus* et la version de Paul de Tella. Le premier document, qui présente le texte de l'ancienne Peschito, contient tous les proto- et deutérocanoniques sauf Tobie, en outre les apocryphes suivants : l'apocalypse de Baruch, le IV^e^ livre d'Esdras, le III^e^, IV^e^ et V^e^ livre des Macchabées. Ce dernier n'est autre que Josèphe : *De bello judaïco*. La présence des apocryphes dans ce manuscrit montre qu'ils avaient trouvé bon accueil chez les Syriens. La nouvelle version faite par Paul de Tella sur le texte hexaplaire d'Origène s'étendait aussi aux deutérocanoniques. Au VIII^e^ siècle, le monophysite Jacques d'Edesse († 708) écrivit des notes sur Baruch, Sagesse, Esther, Judith, Jésus Sirach, preuve qu'il les a reconnus comme livres bibliques, et au XIII^e^ siècle Barhebraeus († 1286), également jacobite, a commenté Jésus Sirach, Sagesse, le cantique des trois jeunes gens de Dan. 3, cité Maccha-

bées et Baruch. Il semble, par contre, ne pas avoir regardé comme inspirés les Paralipomènes, Esdras-Néhémie, Esther. De même les Nestoriens ont séparé ces livres des autres, fait qui s'explique par l'attitude particulière que l'Eglise syriaque a prise dès le commencement à leur sujet. Le métropolitain nestorien Ebedjesu († 1318), grand rival du monophysite Barhebraeus, énumère dans son catalogue des livres bibliques avec les proto- et deutérocanoniques la Mischna, le III^e^ et IV^e^ livre des Macchabées, Josèphe : *De bello judaïco*, le livre d'Asiath (Aséneth), femme de Joseph. Ce mélange prouve que l'auteur avait des idées très confuses au sujet du canon.

Les *Ethiopiens* ont continué à estimer, non seulement les deutérocanoniques, mais aussi un grand nombre d'apocryphes. Leur canon présente cette particularité que les deux livres des Macchabées y figurent seulement sous forme d'appendice, soit qu'ils n'aient pas fait partie primitivement de la Bible éthiopienne, soit qu'ils en aient disparu transitoirement.

Les *Coptes* possèdent le canon complet de l'Eglise catholique et, malgré le voisinage des chrétiens éthiopiens, ils ne reconnaissent pas les apocryphes.

Les auteurs *arméniens* emploient dès le V^e^ siècle les deutérocanoniques comme les protocanoniques.

Somme toute, à partir du VI^e^ siècle, le canon définitif des Eglises orientales, malgré l'autorité de saint Athanase, de saint Cyrille de Jérusalem, de Grégoire de Nazianze, est celui de l'Eglise latine, à quelques nuances près. On notera comme un trait distinctif de ces Eglises la faveur persistante dont certains apocryphes y furent gratifiés.

V. — Le canon à partir du Ve siècle en Occident.

Dans l'Eglise latine, la doctrine et la pratique, basées sur les décrets des papes Gélase et Innocent Ier ainsi que sur les décisions des conciles de Rome, de Carthage et d'Hippone, s'accordaient de plus en plus à reconnaître aux livres deutérocanoniques le même rang qu'aux protocanoniques. Cependant, par suite surtout du haut crédit dont jouissait l'opinion de saint Jérôme, il arrivait encore assez souvent que des doutes fussent émis au sujet de la valeur des deutérocanoniques et même les essais de les éliminer ne manquèrent pas.

A la fin du ve siècle, Denys le Petit recueillit dans sa collection de canons le décret du concile de Carthage. Cassiodore († 570), tout en reproduisant aussi le canon dressé par saint Jérôme dans le *prologus galeatus*, préfère celui de saint Augustin. Saint Isidore de Séville († 636) et, à sa suite, les évêques de Tolède, saint Eugène († 657) et saint Ildefonse († 669) se prononcent pour le canon traditionnel. Le premier relève que les Juifs ne reconnaissent pas les deutérocanoniques. « Mais, dit-il, l'Eglise du Christ les met au nombre des livres divins et les vénère à ce titre. » Ce même auteur a cependant subi pour deux livres l'influence du nouveau texte de saint Jérôme. C'est d'abord au sujet du IIIe livre d'Esdras; car il relève qu'il n'existe en hébreu que deux livres d'Esdras : Esdras-Néhémie. D'où il suit que le troisième, qui se trouve dans les Septante et dans l'ancienne version latine, faite sur le texte grec, est apocryphe. Ensuite par rapport à Baruch qu'il ne mentionne dans aucun de ses trois catalogues scripturaires,

fait qui se constate encore plus tard et qui s'explique assez bien par cet autre que le livre manque dans la Bible de saint Jérôme. A la même époque, le pape Grégoire le Grand († 604) se tient bien autrement à la remorque de celui-ci. Il écrit au sujet des livres des Macchabées qu'ils ne sont pas canoniques, mais seulement admis pour l'édification de l'Eglise. Sans doute regardait-il les décisions de ses prédécesseurs relatives au canon comme purement disciplinaires.

Les manuscrits du VIII^e^ et du IX^e^ siècle, le *Codex Amiatinus* qui est probablement une copie exacte de la Bible qu'apportèrent en Angleterre les missionnaires envoyés par Grégoire le Grand, les textes qui contiennent la recension d'Alcuin et de Théodulfe d'Orléans renferment tous les proto- et deutérocanoniques, sauf Baruch qui manque dans le *Codex Amiatinus* et chez Alcuin. Celui-ci se montre également peu favorable à un autre deutérocanonique; car on le voit reprocher à son adversaire Elipand de Tolède de citer un passage de l'Ecclésiastique comme venant d'un prophète, bien que saint Jérôme et saint Isidore aient compté ce livre parmi les apocryphes! Une remarque semblable se rencontre chez Walafrid Strabon au sujet de Baruch : « Ce livre n'est pas dans le canon hébreu, mais seulement dans l'édition vulgaire, et de même l'Epître de Jérémie. Mais ils ont été copiés ici pour l'instruction des lecteurs. » Ces réserves spéculatives faites au sujet de quelques livres étaient tellement isolées et troublaient si peu la tradition générale que, vers le milieu du IX^e^ siècle, le pape Nicolas I^er^ pouvait bien dire que le catalogue scripturaire d'Innocent I^er^ était accepté dans l'Église universelle.

A la même époque le moine Notker de Saint

Gall († 912) accepta plus ou moins le canon restreint de Junilius de sorte qu'il rejetait certains proto- et deutérocanoniques.

Plus nombreuses sont les opinions contraires aux deutérocanoniques durant les siècles suivants. D'abord, au XII^e siècle, Rupert de Deutz († 1135) nie le caractère canonique de la Sagesse, passe sous silence Baruch et les fragments deutérocanoniques de Daniel et remarque au sujet de Judith et de Tobie : « Ces deux volumes ne sont pas dans le canon chez les Hébreux; mais par l'autorité du concile de Nicée ils sont parvenus à l'Eglise pour l'instruction des fidèles. » D'autre part il se montre plein d'estime pour les livres des Macchabées. Hugues de Saint-Victor († 1141), après avoir énuméré les protocanoniques, écrit ces lignes : « Il y a en outre quelques autres livres, comme la Sagesse de Salomon, le livre de Jésus Sirach, le livre de Judith, Tobie et les livres des Macchabées, qui, à la vérité, sont lus, mais ne sont pas écrits dans le canon ». Rodolphe de Flavigny († 1157) place la Sagesse et l'Ecclésiastique parmi les canoniques; mais il observe que « Tobie, Judith et les Macchabées, bien qu'ils soient lus pour l'instruction de l'Eglise, n'ont pas cependant une autorité parfaite ». Pierre le Vénérable († 1156) et Pierre le Mangeur († 1178) ne connaissent que vingt-deux livres « authentiques » de l'Ancien Testament; six autres, remarquent-ils, la Sagesse, l'Ecclésiastique, Tobie, Judith, les Macchabées, bien qu'ils n'atteignent pas la dignité des précédents, sont quand même reçus par l'Église à cause de leur véracité et de leurs doctrines louables. Jean de Salisbury, évêque de Chartres († 1150), et son successeur, Pierre de Celles († 1183), suivent pour le canon « Jérôme, le docteur de l'Eglise

catholique ». D'autre part, l'ancienne tradition ecclésiastique n'est pas perdue. Durant ce même XII^e siècle comme l'avait déjà fait Burchard de Worms († 1025), Ives de Chartres († 1116), Gratien († 1155) reproduisent dans leurs collections de canons le décret de Gélase; saint Etienne Harding, abbé de Citeaux fit une recension de la Bible latine sur un texte qui contenait tous les livres; Udalric, Honorius d'Autun, Pierre de Riga, Gilles de Paris, Pierre de Blois se prononcent formellement en faveur des deutérocanoniques et relèvent qu'ils sont rendus authentiques par l'usage de l'Eglise.

Au XIII^e et au XIV^e siècle, on voit le cardinal Hugues de Saint-Cher († 1263), Guillaume Ockam († 1347) et Nicolas de Lyre († 1341) suivre strictement l'opinion de saint Jérôme. Le dernier observe expressément que les deutérocanoniques ne sont pas dans le canon et qu'ils ne sont lus que par suite de la coutume de l'Eglise romaine. Saint Thomas par contre, bien qu'il signale les hésitations anciennes et récentes au sujet de la Sagesse et de l'Ecclésiastique, ne les a pourtant pas partagées; car il cite ces deux livres plus de cinq cents fois comme des écrits divins ainsi que d'autres deutérocanoniques. De même Albert le Grand et le Docteur Séraphique, saint Bonaventure, tenaient les deutérocanoniques en aussi grande estime que les protocanoniques. L'état et l'étendue de la Bible sont attestés pour cette époque par les innombrables manuscrits et par les *Correctoria* qui sont comme nous le verrons plus loin des listes de variantes avec des indications critiques : tous contiennent pour l'Ancien Testament les quarante-cinq livres de notre Bible actuelle.

Pratiquement et théoriquement les deutéroca-

noniques restaient donc en possession de l'enseignement et du culte. Les opinions divergentes de quelques spéculatifs n'y changeaient rien. Aussi au XV^e^ siècle plusieurs auteurs, surtout Thomas de Walden († 1430) contre Wycliff, Jean de Raguse, au concile de Bâle, réclament-ils pour l'autorité de l'Eglise le droit d'établir le canon et d'y mettre aussi les deutérocanoniques, bien qu'ils soient regardés comme apocryphes par les Juifs. Conformément à ces vœux des théologiens, le concile de Florence rangea ces livres parmi les écrits inspirés par le Saint Esprit. Eugène IV, dans la bulle qu'il promulguait en 1442 avec l'approbation des Pères du concile, donne la liste des livres canoniques d'après le décret de Damase et d'Innocent I^er^.

« L'Eglise romaine... continuait donc à marcher d'un pas sûr dans le chemin tracé par les usages séculaires de son culte » (Reuss).

Il est d'autant plus étonnant de constater que, même après la décision de ce concile, quelques écrivains ecclésiastiques n'avaient pas encore d'opinion bien définie au sujet du canon, soit qu'ils n'aient pas exactement connu le texte de la bulle, soit qu'ils lui aient attribué une valeur purement disciplinaire. C'est ainsi qu'Alphonse Tostat, évêque d'Avila († 1455) et saint Antonin, archevêque de Florence († 1459), ont des idées confuses sur la valeur des deutérocanoniques : à tel endroit ils les reconnaissent, à tel autre ils se demandent s'ils ont une autorité égale à celle des protocanoniques, ou même s'ils sont inspirés. Plus ferme sur ses positions, le cardinal Cajetan († 1535), après avoir allégué les décisions des conciles africains et les décrets des papes Innocent I^er^, Gélase et Eugène IV, affirme qu'il faut leur préférer l'opi-

nion de saint Jérôme en fonction de laquelle tous ces documents devraient s'expliquer.

Par le fait même qu'elles devenaient de plus en plus rares chez les théologiens catholiques, ces conceptions inexactes sur le canon de l'Ancien Testament n'auraient sans doute pas provoqué une nouvelle décision de l'autorité ecclésiastique. Mais au XVI^e siècle les réformateurs, par leurs doctrines fausses au sujet des critères de la canonicité et leur négation catégorique de l'inspiration des deutérocanoniques, soulevèrent les plus vives protestations et amenèrent l'Église au concile de Trente à définir l'enseignement catholique relativement au canon et au caractère divin de la Bible.

Les réformateurs prétendaient que le caractère inspiré des différents livres bibliques se révèle par lui-même au lecteur croyant, sans l'intermédiaire de l'autorité de l'Église. Au nom de ce principe arbitraire, ils refusèrent dès le commencement de reconnaître comme divins les deutérocanoniques. Dans la dispute de Leipzig, en 1519, Luther conteste à Jean Eck le droit d'invoquer le livre des Macchabées pour la doctrine du purgatoire. Il prenait des libertés même à l'égard des protocanoniques quand ils ne cadraient pas avec les postulats de son dogmatisme. C'est ainsi que l'Épître de saint Jacques était par lui rejetée comme une « épître de paille ». Dans les Bibles protestantes, les deutérocanoniques furent tout de suite placés à part. Ainsi dans la Bible de Luther de l'année 1534 et des années suivantes les deutérocanoniques sont nommés « apocryphes, c'est-à-dire livres qui ne sont pas tenus pour égaux à la sainte Ecriture, mais qui pourtant sont utiles et bons à lire ».

Dès lors on comprend sans peine que la question

de l'autorité de l'Ecriture conjointement à celle de la tradition fut la première que le concile de Trente ait débattue et définie. Dès le 8 février 1546, elle fut soumise aux Pères qui, après deux mois de délibération, le 8 avril rendirent le décret suivant :

« Le très saint concile œcuménique et général de Trente..., suivant les exemples des Pères orthodoxes, reçoit et vénère avec un pareil sentiment de piété et de respect tous les livres, tant de l'Ancien que du Nouveau Testament, puisqu'un seul Dieu est l'auteur de l'un et de l'autre... Il a cru devoir joindre à ce décret un catalogue des saints livres, pour que nul ne puisse avoir de doute au sujet des livres qui sont reçus par le concile lui-même. Ce sont les suivants. » Et le décret d'énumérer ici dans leur ordre traditionnel les quarante-cinq livres de l'Ancien Testament et ceux du Nouveau. Cet enseignement se clot sur une définition dont voici les termes : « Si quelqu'un ne reçoit pas pour sacrés et canoniques les livres mêmes tout entiers avec toutes leurs parties, tels qu'on a coutume de les lire dans l'Eglise catholique et tels qu'ils sont contenus dans l'ancienne Vulgate latine, qu'il soit anathème ».

Ce décret consacrait solennellement et pour toujours la tradition de l'Eglise catholique relative au canon de l'Ancien Testament. Malgré tout, on trouve encore après coup chez quelques rares théologiens la trace d'une différence entre les protocanoniques et les deutérocanoniques. Ainsi chez Sixte de Sienne († 1569) qui osait même rejeter les fragments d'Esther, chez Lamy (1723) et Jahn (1802). C'est pourquoi le concile du Vatican, dans sa troisième session, le 24 avril 1870, voulut répéter et confirmer le décret de Trente.

Entre temps les protestants retranchaient, comme

ils l'avaient fait dès le début de la Réforme, les deutérocanoniques de leur canon. Cependant les confessions gallicane (1559), anglicane (1562), helvétique (1564) reconnaissent à ces livres une certaine utilité pour l'édification et les premières Bibles les contiennent en appendice. Plus tard l'opposition à l'Église catholique poussa surtout les calvinistes et les presbytériens d'Ecosse et d'Angleterre à un mépris complet des deutérocanoniques. En 1826, sous l'influence de ces derniers, la société biblique de Londres interdit de répandre des éditions de la Bible contenant les « apocryphes ».

Tandis que le protestantisme orthodoxe maintient le canon juif de trente-neuf volumes, pour le protestantisme libéral la question du canon n'existe plus; car le fait de l'inspiration n'est pas reconnu par lui. Après avoir établi l'Ecriture Sainte comme seule source de la révélation et comme seule base de la foi, les théologiens de la Réforme, obéissant à la logique du principe subjectif par lequel ils séparaient les protocanoniques des deutérocanoniques, sont ainsi arrivés à rejeter tous les livres inspirés et à détruire leur unique point d'appui.

DEUXIÈME PARTIE

HISTOIRE DU TEXTE ORIGINAL

Non moins importante que l'histoire du recueil des livres inspirés de l'Ancien Testament est celle du texte lui-même que contiennent ces écrits. Comme sa première publication remonte à des milliers d'années et que, pour être accessibles aux Juifs des divers pays, puis aux peuples chrétiens, il a dû être traduit en toutes sortes de langues, son histoire est longue et compliquée. Il est tout naturel d'étudier en premier lieu celle du texte original, ensuite celle des différentes versions qu'il a reçues au cours du temps.

CHAPITRE PREMIER

TENEUR PRIMITIVE

I. Langue. — II. Ecriture.

I. — Langue.

DANS sa majeure partie, l'Ancien Testament a été composé en hébreu. Tous les livres protocanoniques furent écrits et sont conservés dans cette langue, à l'exception de trois fragments: Esdras, 4, 8-6, 18; 7, 12-26; Daniel, 2,4^{b}-7, 28, qui sont rédigés en araméen. Parmi les deutérocanoniques, le deuxième livre des Macchabées et la Sagesse ont été composés en grec. Les autres, sauf l'Ecclésiastique pour lequel on a retrouvé, de 1896 à 1900, le gros de l'original hébreu, ne sont conservés qu'en grec. Mais il est fort probable, sinon certain, qu'ils avaient été également écrits en hébreu ou en araméen. Les morceaux araméens ont partagé le sort du texte hébreu, de sorte qu'il n'est pas nécessaire de les mentionner expressément, et l'histoire des textes grecs est identique à celle de la version des Septante.

L'idiome hébreu appartient à la famille des langues sémitiques. Dans l'ensemble des langues humaines, celle-ci forme, de concert avec les

langues indo-européennes ou aryennes, le groupe des *langues à flexion*. Dans les deux autres groupes de langues, les mots sont plus ou moins invariables et les rapports grammaticaux sont exprimés uniquement, soit par la position de ces mots et par l'accent oratoire — c'est le cas dans les *langues isolantes* où les mots sont monosyllabiques, par exemple le chinois, l'annamite — soit par des particules ajoutées aux mots, *langues agglutinantes*, par exemple les idiomes africains, les langues touraniennes : le mongol, le turc, le hongrois etc., les langues anciennes de l'Amérique. Par contre, les langues à flexion se caractérisent par la transformation intérieure de leurs racines et l'addition de préfixes et de désinences. Le premier mode nommé déflexion, qui consiste surtout dans la modification des voyelles du mot primitif, prédomine dans les langues sémitiques; le second, qui se produit principalement par des additions extérieures faites à la racine, l'emporte dans les langues indo-européennes (sanscrit, grec, latin, arménien, etc.).

Dans l'antiquité, les langues sémitiques furent principalement parlées dans l'Asie occidentale, de la Méditerranée au Tigre et à l'Euphrate, du Caucase jusqu'au sud de l'Arabie. Leur berceau, tout comme celui des peuples qui les employèrent, fut très probablement la péninsule arabique. Elles se subdivisent en quatre groupes : l'assyro-babylonien, l'araméen avec ses différents dialectes, surtout le syriaque, l'arabe qui comprend les dialectes arabes et éthiopiens et le chananéen. L'hébreu, avec le phénicien et le moabite, fait partie du dernier groupe et forme, au point de vue géographique et historique comme aussi au point de vue grammatical et lexicographique, le centre des idiomes sémitiques.

Il se caractérise par différentes particularités qu'il partage presque toutes avec ses langues sœurs. Une première consiste dans la prédominance des consonnes, qui, presque toujours au nombre de trois, constituent la racine et renferment l'idée générale dont les voyelles ne servent qu'à indiquer les modifications. Celles-ci sont à tel point regardées comme secondaires qu'elles ne figurent même pas dans l'alphabet, qui ne se compose par conséquent que de consonnes.

Une autre particularité est le manque de précision dans l'expression des temps. « La plus grande erreur que la race sémitique ait commise, car ce fut la plus irréparable, a été d'adopter, pour la manière de traiter le verbe, un mécanisme si mesquin que l'expression des temps et des modes a toujours été pour elle imparfaite et embarrassée [1]. » En effet, il n'y a que deux temps : le parfait pour indiquer l'achèvement d'une action et l'imparfait pour traduire l'état inachevé. Ce défaut d'exactitude est souvent devenu un écueil pour les traducteurs, et la plupart des versions, surtout dans les temps anciens, s'y sont gravement heurtées.

En troisième lieu, il faut relever l'extraordinaire simplicité de la syntaxe. Elle se révèle surtout par la pénurie des conjonctions : la copule *et* remplace presque toutes les autres. De sorte que les phrases, au lieu d'être subordonnées et entrelacées en périodes, sont à peu près toujours rapprochées par simple juxtaposition. Seul l'arabe fait sous ce rapport une notable exception, qui fait d'autant plus ressortir la nature absolument élémentaire de la syntaxe hébraïque.

La comparaison avec l'arabe révèle dans l'hébreu

1. E. Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, t. I, 1892, p. 9.

encore un autre caractère de pauvreté, celle de son lexique. Tandis que le dictionnaire arabe est tellement riche qu'on l'a appelé avec raison un océan inépuisable, le vocabulaire hébreu est des plus indigents. On évalue au nombre de cinq cents les racines dont les mots usuels sont dérivés et dont la connaissance permet de lire couramment la plupart des textes de la Bible. Les termes qui désignent les objets concrets y sont assez fréquents et variés. Par contre les ressources pour exprimer les idées abstraites et les phénomènes psychologiques y sont tout à fait restreintes.

Une dernière particularité de la langue hébraïque qui mérite d'être signalée et qui se retrouve aussi dans les autres idiomes sémitiques est sa fixité. Bien que les documents bibliques se répartissent sur plus de mille ans, il n'y a pas de différences importantes entre le langage des premiers de ces textes et celui des derniers. Cela tient principalement au fait que les racines avec leurs trois consonnes formaient à travers les siècles le squelette invariable des différents mots et des différentes formes grammaticales.

La fixité n'est cependant pas absolue. Les gloses en langue chananéenne qui se lisent sur quelques-unes des tablettes de Tell-el-Amarna, écrites vers 1450 avant J.-C. [1], les transcriptions de noms propres hébreux qui se rencontrent dans les inscriptions de Babylone et de Ninive prouvent que les voyelles qu'on prononçait avec les consonnes dans ces temps anciens n'étaient souvent pas les mêmes que celles qui sont indiquées dans le texte actuel par les points-voyelles. Ces gloses et ces transcriptions ainsi que plusieurs archaïsmes de la Bible

1. Voir plus loin p. 59

hébraïque permettent de constater des changements encore plus considérables. Ils sont entre autres relatifs aux désinences nominales et verbales, qui se sont affaiblies tantôt dans leurs consonnes tantôt dans leurs voyelles ou qui ont totalement disparu. Par exemple, la désinence du féminin singulier *at* est devenue, pour le substantif et le verbe *ah*, les désinences des cas *u i a* ont été complètement supprimées.

La perfection de l'hébreu, en ce qui concerne l'élégance du style, la pureté et la vigueur de l'expression, a évolué à son tour. Son niveau le plus élevé apparaît à l'époque préexilienne, qui peut être appelée l'âge d'or de la littérature hébraïque. A partir de l'exil l'hébreu s'altère. La décadence se caractérise par la prolixité et plus encore par l'emploi d'aramaïsmes. Durant la captivité, les Juifs avaient commencé à prendre contact avec l'araméen. Leur langue s'aramaïsa de plus en plus, pour être finalement tout à fait remplacée, peut-être dès le II^e^ siècle avant J.-C., par cet autre idiome sémitique. Au temps du Christ, l'hébreu n'était plus parlé : il était devenu une langue littéraire et liturgique.

Tel est le caractère, telle est l'histoire de l'hébreu, langue qui a joué dans l'histoire de la religion surnaturelle et par conséquent dans l'histoire de la civilisation humaine, un rôle plus important que n'importe quelle autre, langue sacrée par excellence, en laquelle, longtemps avant l'usage des langues classiques, la pensée divine et humaine a reçu une si haute expression.

II. — Écriture.

La forme primitive des livres de l'Ancien Testament ne tient pas seulement à la langue originale dans laquelle ils furent composés, mais aussi à l'écriture qui servit à en fixer pour la première fois le texte. Bien que moins importante que celle de la langue elle-même, la connaissance de celle-ci n'est pourtant pas négligeable; car le sort du texte biblique est étroitement lié à l'écriture qui en fut si longtemps le véhicule. L'étude de l'écriture primitive de l'Ancien Testament, indispensable pour cette raison, est en outre des plus attrayantes et des plus actuelles. Car, d'un côté, il s'agit là non seulement de l'origine de l'écriture biblique, mais de l'origine de notre propre écriture elle-même; de l'autre, des découvertes récentes viennent d'élucider d'une façon étonnante nos connaissances sur ce point.

L'usage d'écrire et de lire est attesté chez les Hébreux dès leur plus antique histoire. Moïse reçoit plusieurs fois l'ordre formel de la part de Jahvé de fixer par écrit des lois ou des événements historiques [1]. Nous lisons de même que Josué [2] et plus tard Samuel [3] écrivirent des textes dans le livre de la Loi. Au moment de l'exode et durant le séjour dans le désert, les chefs des Juifs sont appelés « scribes » [4]. Gédéon donne au premier jeune homme qu'il rencontre à Sukkoth l'ordre de lui

1. Ex., 17, 14; 24, 4-7; 34, 27; Num., 17, 3; 32, 2.
2. Jos., 24, 26.
3. I Sam., 10, 25.
4. Ex., 5, 6; Num., 11, 16.

noter les noms des princes et des anciens de cette ville et celui-ci lui écrit soixante dix-sept noms [1]. A la même époque, une ville chananéenne s'appelle « ville des livres » [2]. David écrivit une lettre à Joab [3]. Parmi les fonctionnaires de ce roi sont mentionnés un chancelier et un secrétaire [4].

Depuis le XVIII[e] siècle, ces renseignements ont été souvent mis en doute. En particulier, à partir de la seconde moitié du dernier siècle, un des arguments de la critique pour nier l'authenticité mosaïque du Pentateuque et en expliquer l'origine par l'hypothèse de quatre documents tardivement compilés fut qu'avant le IX[e] siècle aucune composition littéraire n'était possible chez les Israélites.

Si jamais affirmation rationaliste a été réfutée par des preuves palpables, c'est bien cette fois; car les fouilles faites en Orient depuis cinquante ans ont mis au jour coup sur coup jusque dans ces derniers temps des monuments nombreux et variés qui montrent que le deuxième et déjà même le troisième millénaire avant J.-C. a été pour les peuples et les pays sémitiques un âge littéraire d'une admirable fécondité et que l'art de lire et d'écrire y était très répandu, L'écriture dont on se servait à cette époque était surtout faite de signes cunéiformes. En 1901, le P. Scheil et M. de Morgan découvrirent la célèbre stèle de Hammourabi, sur laquelle vers 1950 avant J.-C. ce puissant roi de Babylone, contemporain d'Abraham, avait fait graver tout un code etqu'il avait érigée en vue de permettre à ses sujets la lecture publique de ses

1. Jug., 8, 14.
2. Jug., 1 11.
3. I Sam., 11, 14.
4. I Sam., 8, 16 *sq*

lois. Déjà quatorze ans plus tôt, en 1887, on avait trouvé en Egypte à Tell-el-Amarna un grand nombre de tablettes qui contiennent la correspondance des pharaons Aménophis III (1427-1392) et Aménophis IV (1392-1378) avec les rois et princes de l'Asie antérieure, en particulier avec les chefs des principales villes de Chanaan. Cette découverte fut une véritable révélation sur la situation politique de l'Egypte et des contrées asiatiques au milieu du XV^e^ siècle et sur les relations diplomatiques qui existaient entre elles. Il est surtout remarquable que ces lettres, bien que la plupart d'elles soient adressées aux pharaons par des vassaux, soient toutes écrites, non pas en égyptien, mais en langue et écriture babylonienne. Celles des gouverneurs palestiniens sont particulièrement nombreuses. En 1908, on a découvert en Palestine même, à Taannak, quelques tablettes semblables, que les roitelets de ce pays s'étaient écrites entre eux à peu près à la même époque.

Tous ces faits montrent qu'au milieu du deuxième millénaire avant J.-C., donc à l'époque de Moïse, les Sémites, en particulier ceux de Chanaan, savaient parfaitement lire et écrire. Comme ils se servaient surtout de signes cunéiformes et de la langue babylonienne, un bon nombre d'exégètes et d'historiens ont supposé que les plus anciens textes bibliques auraient été primitivement composés en cette langue et en cette écriture compliquée. Cette hypothèse, déjà tout à fait invraisemblable en elle-même, le devient de plus en plus en face du nombre toujours croissant des documents trouvés en Palestine ou dans les pays limitrophes, qui, dès ces temps antiques, sont écrits en écriture alphabétique et en langue chananéenne.

Longtemps on n'a connu dans ce genre que des

textes qui appartiennent au VII^e^, VIII^e^ et IX^e^ siècles. Les principaux sont :

Le calendrier agricole, trouvé en 1908 à Gezer en Palestine dans une couche qui est du VI^e^ ou du VII^e^ siècle; d'après plusieurs spécialistes il aurait été composé dès le IX^e^ siècle.

L'inscription de la fontaine de Siloé à Jérusalem, trouvée en 1880; elle date du temps du roi Ezéchias (727-698).

Quelques sceaux, entre autres celui de Schema, ministre de Jéroboam II (787-746), découvert en 1903 à Megiddo, et celui du Schebanjahu de la même époque, de provenance inconnue.

L'inscription du roi Kilamu, trouvée en 1902 à Sendschirli en Cappadoce, qui date de la fin du IX^e^ siècle.

Les *ostraca* ou fragments de poterie, porteurs de notices relatives à des cruches de vin ou d'huile, trouvés en 1911 au fond du palais du roi Achab de Samarie (873-852).

La stèle du roi de Moab, Mescha, contemporain du roi Josaphat de Jérusalem (870-849), trouvée en 1868 en pays moabite.

A ces textes d'autres beaucoup plus anciens viennent de s'ajouter. Ce sont d'abord trois inscriptions découvertes à Byblos en 1923 par M. Montet, dont deux datent du X^e^, une du XIII^e^ siècle.

L'inscription du roi Abibaal de Byblos, gravée sur une statue du pharaon Scheschonk I^er^ (945-924).

L'inscription du roi Elibaal, qui fut probablement le successeur d'Abibaal, gravée sur la statue du pharaon Osorkon I^er^ (924-895).

L'inscription du sarcophage du roi Achiram de Byblos, contemporain de Ramsès II (1324-1258).

Ensuite et surtout, ce sont dix inscriptions sinaïtiques, qui datent d'environ 1500 avant J.-C. Celles-

ci, découvertes dès 1905 dans une vallée du mont Sinaï, n'ont été sérieusement étudiées et partiellement déchiffrées que dans ces toutes dernières années. Bien qu'elles renferment encore de nombreux mystères, elles sont une preuve indubitable que, vers 1500 avant J.-C. sinon plus tôt — des spécialistes avertis placent ces textes avant 1600 — les Sémites étaient capables de graver des inscriptions en caractères alphabétiques. Un seul mot de ce qu'ils ont confié au moyen de leur alphabet aux pierres de la montagne, le mot *ba'alat* (maîtresse) qui revient cinq fois, a pu jusqu'ici être identifié avec une certitude absolue. Il permet déjà une conclusion certaine au sujet de la langue que parlaient ces premiers « scribes » et par conséquent au sujet de leur nationalité; car *ba'alat* est la désignation caractéristique de la principale déesse chananéenne. C'étaient donc des Chananéens. Cette conclusion est confirmée par la langue des inscriptions qui sont chronologiquement les plus rapprochées de ces textes sinaïtiques : c'est aussi l'idiome chananéen. Comme en outre plusieurs noms des lettres de l'alphabet sémitique, par exemple *aleph*, *daleth*, sont des mots chananéens, il ne peut guère être douteux que des Chananéens, plus spécialement des Chananéens sédentaires — les mots *aleph* = bœuf, *beth* = maison, *daleth* = battant de porte manquent au lexique primitif d'un nomade — ont inventé l'écriture alphabétique [1]. Ce sont donc des Sémites qui parlaient la langue chananéenne, c'est-à-dire hébraïque, qui ont

1. Cette conclusion n'est pas contredite par le fait que le nom de la troisième lettre est *gimel* = chameau; car en Orient le chameau a été toujours élevé et utilisé par les peuples sédentaires aussi bien que par les nomades.

réussi pour la première fois à écrire au moyen d'un nombre très restreint de signes tous les sons de la langue humaine. Tandis que les peuples orientaux les plus célèbres et les plus civilisés, les Egyptiens et les Assyro-Babyloniens, ont employé pendant des milliers d'années des systèmes très compliqués d'écriture qui renfermaient quelques centaines de signes, les Chananéens, par l'analyse phonétique des sons de leur langue, ont su tout écrire moyennant vingt-deux lettres. La forme primitive de ces lettres a été, comme les inscriptions sinaïtiques le montrent clairement, en grande partie empruntée aux hiéroglyphes égyptiens.

Cette invention est un incomparable titre d'honneur pour le peuple chananéen, une preuve unique de son génie; car l'alphabet chananéen est devenu celui du monde entier. Accepté d'abord par tous les Sémites, il est ensuite, par l'intermédiaire des Phéniciens [1] parvenu aux Grecs [2], par les Grecs aux Romains, par ceux-ci aux autres peuples européens qui l'ont unanimement reçu.

Nous savons donc maintenant par des documents authentiques que cet alphabet était en usage dès l'époque de Moïse. Il est même intéressant de

1. Parce que ce sont les Phéniciens qui ont répandu l'alphabet chananéen en Europe, les auteurs classiques les présentent comme ses inventeurs :

Phœnices primi famae si creditur ausi
Mansuram rudibus vocem signare figuris.

Lucain, Pharsale, III, 320 *sq.*

2. Les lettres des plus anciennes inscriptions grecques ressemblent d'une façon étonnante à celles des inscriptions chananéennes. D'autre part, comme la forme de quelques-unes de ces lettres, en particulier du k, a été seulement développée au IX^e^ siècle, par exemple sur la stèle de Mescha, il s'ensuit que les Grecs n'ont pas pu emprunter l'alphabet sémitique avant le IX^e^ siècle.

noter que ces plus anciens textes ont été composés précisément près de ce Mont Sinaï au pied duquel Moïse a fixé par écrit les ordres de Jahvé.

Comme les inscriptions ultérieures s'échelonnent sur toute la période de l'âge d'or de la littérature hébraïque, nous sommes parfaitement renseignés sur les différentes phases que l'écriture chananéenne a successivement parcourues. Elles ne constituent que des variétés secondaires de la première forme.

Par rapport à la manière dont les lettres et les mots se suivaient dans le discours, il faut signaler que dans l'inscription d'Achiram (XIII^e siècle) les mots sont séparés par de petits traits verticaux, dans celle du roi Mescha (IX^e siècle) et de la fontaine de Siloé (VIII^e siècle) par des points, tandis que les traits servent, au moins sur la stèle de Mescha, à distinguer les phrases. A ce même point de vue, un fait encore plus curieux mérite d'être tout particulièrement relevé. L'écriture hébraïque a pour caractéristique d'aller de droite à gauche. Cette direction, qui se constate déjà sur le sarcophage d'Achiram, ne semble pourtant pas avoir été exclusive dès le commencement; car les inscriptions sinaïtiques ont des lignes verticales et horizontales et, dans ces dernières, les lettres sont rangées de gauche à droite.

Bien que tous les textes originaux que nous possédons jusqu'ici soient gravés sur des pierres, il est clair qu'on a dû bientôt commencer à écrire sur des matières plus faciles à manier et à transporter. En effet, dans le récit de voyage de l'ambassadeur égyptien Wen-Amon (vers 1100 avant J.-C.), il est raconté que le prince de Tanis a envoyé cinq cents rouleaux de papyrus au roi de Byblos — naturellement comme fourniture de bureau — et que ce roi

fit apporter et lire « les journaux de ses pères »: ce qui fait également penser à des rouleaux de papyrus et non à des tablettes d'argile. Seuls les documents importants, comme par exemple les dix commandements de Dieu [1], la Loi que Josué copia pour les Israélites[2], le nom prophétique de l'un des fils qu'Isaïe devait rendre ineffaçable pour qu'on pût en vérifier plus tard la prédiction en la confrontant avec la réalisation [3], l'acte d'achat de Jérémie [4], furent écrits sur des pierres ou sur des tablettes d'argile au moyen d'un stylet métallique. La règle générale était de plus en plus d'écrire sur du papyrus ou sur des peaux de mouton ou de chèvre. Le roi Jojakim, pour détruire le texte des oracles que le prophète Jérémie avait fixés, par écrit, fit (au moyen d'un canif) couper en morceaux pour les jeter au feu la matière qui le contenait [5].

Les papyrus et les peaux avaient la forme de rouleaux [6], plus larges que hauts, dont les deux bouts étaient attachés à des bâtons. On écrivait là-dessus avec de l'encre en colonnes verticales qui étaient juxtaposées comme dans nos journaux. La première colonne ne se trouvait pas à gauche mais à droite. Tout le rouleau était roulé autour du bâton gauche. Quand on commençait à lire, on déroulait une colonne. Après l'avoir lue on l'enroulait sur le bâton droit et on déroulait la colonne suivante. C'est à cette disposition des rouleaux qu'il faut sans doute faire remonter la coutume

1. Ex., 34, 28
2. Jos., 8, 32.
3. Is., 8, 1.
4. Jér., 32, 10 *sq.*
5. Jér., 36, 23.
6. Jér., 36, 2; Ez., 2, 9.

adoptée par les Juifs, quand ils commençaient à écrire sur une série de feuilles, savoir de placer la première feuille derrière les autres, coutume qui persiste encore aujourd'hui dans les Bibles imprimées.

CHAPITRE II

DESTINÉES ULTÉRIEURES

I. Ecriture nouvelle. — II. Modifications accidentelles. — III. Changements systématiques. — IV. Fixation définitive : œuvre des Massorètes. — V. Manuscrits et éditions. — VI. Rapports du texte actuel avec le texte original.

I. — Ecriture nouvelle.

APRÈS avoir été confié par ses auteurs, au moyen de l'écriture chananéenne, aux rouleaux de papyrus ou de parchemin, le texte sacré des anciens livres n'a, de longtemps pas été exposé à de notables variations. Car, durant les premiers siècles, il n'a sans doute pas été souvent copié. Plus tard, par contre, surtout à partir de la chute de Jérusalem, durant l'époque exilienne et postexilienne, il eu un sort plus mouvementé.

C'est tout d'abord l'écriture elle-même qui allait, en se modifiant, donner une nouvelle forme extérieure à la Bible hébraïque. Comme, depuis l'exil, l'araméen devenait le rival de l'hébreu pour finalement le supplanter, l'ancienne écriture hébraïque devait également faire place à l'écriture araméenne. Celle-ci est dérivée de l'écriture archaïque des Chananéens. Sur les plus anciens monuments

composés en araméen, par exemple sur ceux des rois du VIIIe siècle, Zakir, Panammu, Bar Rekub, les lettres ne présentent pas de grandes divergences par rapport à celles des inscriptions chananéennes. Mais, dans la suite, leurs particularités s'accentuent progressivement. Sur les célèbres papyrus d'Eléphantine, écrits par des Juifs de la Haute-Egypte vers 400 avant J.-C. et retrouvés entre 1906 et 1908, elles sont déjà très prononcées[1].

Le moment où se fit la transition d'une écriture à l'autre ne peut pas, comme il faut s'y attendre, être indiqué avec précision[2]. D'après la tradition talmudique, Esdras lui-même, lors de son retour de l'exil, aurait apporté et introduit les nouvelles lettres. Le changement eut sans doute lieu petit à petit et se recommanda par le fait que les caractères araméens étaient plus faciles à tracer. Au moment où se produisit la séparation des Samaritains, l'écriture chananéenne prévalait encore. En effet, leur Pentateuque s'est conservé jusqu'à nos jours dans cette graphie : elle s'explique seulement par l'hypothèse que cette écriture avait régulièrement cours à l'époque de la scission.

Mais l'écriture araméenne s'est elle-même transformée pour recevoir finalement la forme à laquelle nous sommes accoutumés par nos Bibles modernes et qui porte le nom d'écriture carrée. Cette transformation de l'écriture araméenne, plus encore que

1. Ces papyrus, dont quelques-uns sont assez grands, montrent fort bien comment a pu être fait un manuscrit biblique à l'époque postexilienne.

2. La plus ancienne inscription juive (176 av. J.-C.) écrite en lettres araméennes, qui a été trouvée à Arak-el-Emir en Transjordane, témoigne d'un certain éclectisme graphologique. Sur les cinq lettres dont elle se compose une est encore de forme chananéenne.

la transition qui l'avait elle-même substituée à l'ancienne écriture chananéenne, a été l'œuvre d'un temps assez long. On ne sait pas si elle était déjà un fait accompli lorsque les Septante, entre 350 et 250 avant J.-C., traduisirent la Bible hébraïque en grec. D'après quelques critiques, beaucoup de fautes de cette version s'expliqueraient en admettant qu'elle a été faite sur un texte écrit en caractères carrés. D'après d'autres, il faudrait plutôt penser à des lettres moitié anciennes moitié récentes. Tous reconnaissent qu'à l'époque du Christ l'écriture carrée était l'écriture ordinaire. En effet, Jésus Christ appelle le *jod* la plus petite lettre de l'alphabet[1] : ce qui n'est vrai que dans cette écriture, tandis qu'au contraire sous la forme araméenne il est une des plus grandes. Un bout de papyrus, nommé papyrus Nash, qui fut trouvé en 1905 et qui remonte au premier siècle de notre ère — il contient les dix commandements et une partie du *Schema* — est tout à la fois le plus ancien manuscrit du texte hébreu et le plus ancien fragment biblique en caractères carrés.

Ecriture chananéenne, écriture araméenne, écriture carrée : telles sont donc les trois formes sous lesquelles la Bible hébraïque a été successivement rédigée. La paléographie de l'Ancien Testament est par suite une science assez compliquée. Elle est d'autant plus indispensable pour la critique textuelle des livres hébreux; car le triple changement d'écriture permet de comprendre que de nombreuses fautes se soient glissées dans le texte. De fait, plusieurs corruptions sont manifestement dues à une confusion de lettres : c'est tantôt l'une tantôt l'autre de ces différentes écritures, dans lesquelles

1. Matth., 5, 18

certaines lettres se ressemblent, qui fournit la meilleure explication de ces erreurs.

II. — Modifications accidentelles.

Plus visible à l'œil, le changement extérieur d'écriture fut, en réalité, le moins important. D'autres plus notables avaient lieu simultanément.

Tout d'abord on ne doit pas s'étonner que la Bible hébraïque ait partagé le sort de tous les autres textes dont la transmission pendant de longs siècles s'est faite par des copies. Quelque grande que pût être l'attention des copistes, des fautes étaient inévitables et elles se multipliaient à mesure que les copies devenaient plus fréquentes. Trop souvent ce n'est pas non seulement la faiblesse humaine mais la négligence des scribes qui entrait en jeu pour constituer une source encore plus abondante de fautes. Les différentes écritures hébraïques se prêtaient malheureusement d'une façon toute particulière à ce genre d'altération. Manquant de voyelles et renfermant plusieurs consonnes qui se ressemblaient beaucoup, elles donnaient trop facilement lieu à des méprises et à des erreurs. D'autant que, par suite de la cherté des rouleaux, on avait l'habitude d'écrire en caractère très petits [1].

Pour toutes ces raisons, il n'est pas surprenant de trouver un très grand nombre de fautes d'écriture dans le texte de l'Ancien Testament. Dans une étude récente, un spécialiste renommé, Frédéric Delitzsch, en a relevé et réuni plus de trois mille. Les unes consistent en des liaisons ou en des séparations inexactes, soit de mots soit de lettres.

1. Saint Jérôme s'en plaint plus d'une fois.

D'autres ont leur source dans la répétition ou dans l'omission d'une ou de plusieurs lettres, quand ce n'est pas d'un ou de plusieurs mots. D'autres enfin proviennent de transpositions fautives de lettres et de mots. Particulièrement fréquentes sont les erreurs dues à la confusion de lettres ou de groupes de lettres qui se ressemblaient dans une des trois écritures. Non moins nombreuses sont les fautes causées par l'état non vocalisé du texte [1] ou la lecture malencontreuse de quelques consonnes qui servaient à indiquer certaines voyelles.

Dans tous ces cas, c'est surtout l'œil qui se trompait. Mais il en est aussi où l'erreur est imputable à l'oreille. Quand le texte était dicté à plusieurs copistes, des mots, des syllabes, des lettres qui se ressemblent dans la prononciation étaient aisément confondus.

Parfois aussi des fautes sont dues à des corrections fausses ou même à des corrections justes mises en marge, mais insérées plus tard à un faux endroit.

Le manque de mémoire introduisait également des inexactitudes : pendant son travail un copiste oubliait, tout au moins en partie, ce qu'il avait lu ou entendu et remplaçait machinalement un synonyme par un autre ou modifiait son texte par réminiscence d'un passage semblable. Tous les anciens manuscrits et même les copies actuelles fournissent beaucoup d'exemples de ces sortes d'accidents.

1. Un exemple très significatif que saint Jérôme a déjà cité est celui des différents sens dont est susceptible la racine *dbr*, suivant les différentes voyelles qu'on lit avec ces trois consonnes : *dabar* = discours, *deber* = peste, *daber* = parler, *dober* = pâturage, *debir* = sanctuaire reculé du temple.

III. — Changements systématiques.

A côté de ces altérations plus ou moins involontaires du texte original, d'autres plus considérables y ont été de différentes manières introduites intentionnellement. Pour comprendre ce fait, il faut savoir que, dans l'Ancien Orient, un texte écrit n'était pas regardé comme invariable et qu'on ne se croyait pas obligé de le reproduire avec une scrupuleuse exactitude. On s'estimait, au contraire, en droit de le modifier, sinon dans sa substance tout au moins dans ses formes accessoires, quand une raison quelconque paraissait le demander.

Sous ce rapport, le phénomène qui s'explique le plus aisément est celui qui consistait à remplacer des mots et des formes archaïques par des mots et des formes plus modernes. De cette façon on adaptait le texte ancien aux besoins actuels et on le rendait plus intelligible. Dans le même but, on substituait à certaines expressions des synonymes qu'on jugeait plus à la portée des lecteurs, on ajoutait un pronom, on suppléait un sujet pour supprimer des équivoques. Pour de simples raisons de commodité, on remplaçait une construction par une autre, des expressions courtes par de plus longues ou inversement des formules longues par de plus courtes. Sous la même rubrique se rangent les substitutions de noms connus à des noms inconnus. On ne tarda pas non plus, par suite d'un goût plus délicat, à mettre des expressions plus raffinées à la place de locutions un peu crues.

Des scrupules religieux firent changer des motset des noms qu'à une époque postérieure on trou-

vait indignes de Jahvé [1]. On ne reculait pas davantage devant la tentative de grossir çà et là certains chiffres ou devant de légères retouches qui pouvaient rendre une phrase plus favorable au peuple juif.

Dans l'intention de se rendre utiles à leurs lecteurs, les copistes se permettaient des changements encore plus sérieux. Il leur arrivait d'élargir et de transformer parfois assez notablement le texte original. Par ces gloses et ces transformations ils ne prétendaient pas ajouter de choses essentiellement nouvelles, ils voulaient simplement compléter le texte primitif jugé trop laconique ou trop obscur.

Sur ces différentes gloses et retouches nous sommes surtout renseignés par la version des Septante. La comparaison avec l'hébreu actuel montre que le texte que ces traducteurs du III^e^ et du II^e^ siècle avant J.-C. avaient sous les yeux était, en de nombreux endroits, assez différent du nôtre. Cela est en particulier le cas pour deux livres : I-II Samuel et Jérémie.

Le texte grec de ce dernier prophète est beaucoup plus court que le texte hébreu. On a calculé que deux mille sept cents mots de l'hébreu environ manquent en grec. En outre, la disposition des chapitres n'est pas la même dans les deux textes. Les chapitres XLVI-LI, qui renferment les oracles contre

1. Par exemple, dans les noms propres qui renferment le mot baal, autrefois employé pour désigner Jahvé, mais qui était devenu plus tard la désignation exclusive de l'idole chananéenne, on remplaçait ce terme par *El* = Dieu ou même par un mot injurieux. Eljada (= Dieu sait) s'appela d'abord Baaljada (II Sam., 5, 16). Isboset (= homme de honte), fils de Saül (II Sam., 2,8), avait eu primitivement comme nom Isbaal (= homme de Baal).

les païens et qui forment en hébreu la fin du livre, sont, dans la Bible grecque, insérés après le verset 13 au chapitre XXV.

Pour les livres de Samuel, on constate également de notables divergences entre l'hébreu et le grec. Elles sont surtout sensibles dans les récits relatifs aux premiers rapports entre Saül et David, Ic. 16-18. Le texte des Septante est ici de nouveau beaucoup plus court. Tout un morceau, 17, 12-31, y manque et de même dans la suite tantôt une phrase, tantôt un groupe de phrases. Pour donner une idée de ces différences, nous citerons les passages dans lesquels sont racontées la jalousie de Saül après le triomphe de David sur Goliath et la manière dont David devient le gendre de Saül. Les italiques marquent le surplus de l'hébreu.

18,7. Et les femmes *en dansant* chantaient et disaient : « Saül a battu ses mille, mais David ses dix mille. » 8. *Saül en fut très irrité*, et ce fut chose désagréable à ses yeux; car il se dit : « Ils ont donné les dix mille à David, et à moi ils ont donné les mille. *Il ne lui manque plus que la royauté.* 9. Saül regarda David d'un mauvais œil à partir de ce jour.

10. *Il arriva que, le lendemain, le mauvais esprit de Dieu fondit sur Saül, qui entra en fureur au milieu de la maison. Or David jouait de la cithare, comme chaque jour, et la lance se trouvait dans la main de Saül.* 11. *Alors Saül leva la lance et dit : « Je frapperai David contre le mur »; mais David se détourna de devant lui par deux fois.* 12. Alors Saül eut peur de David; *car Jahvé était avec lui et Il s'était retiré d'avec Saül.* 13. Il l'écarta d'auprès de lui et le plaça comme chiliarque. Il allait et venait devant le peuple. 14. David réussissait dans toutes ses voies et Jahvé était avec lui. 15. Saül vit donc qu'il réussissait bien et il eut peur de lui. 16. Mais tout Israël

et Juda aimait David, parce qu'il allait et venait à leur tête.

17. *Saül dit à David* : « *Voilà que je te donne pour femme ma fille aînée Mérab : sois simplement pour moi un guerrier et combats les combats de Jahvé!* » *C'est que Saül s'était dit* : « *Que ma main ne soit pas sur lui, mais que la main des Philistins soit sur lui!* » 18. *David dit à Saül* : « *Qui suis-je et quelle est la souche de mon père dans Israël, pour que je devienne le gendre du roi?* » *Mais au moment de donner Mérab, la fille de Saül, à David pour femme, elle eut peur de David et on la donna pour femme à Adriel de Mehola.*

20. Or Mical, fille de Saül, aima David. On l'annonça à Saül et la chose plut à ses yeux. 21. Car Saül se dit : « Je la lui donnerai et elle deviendra pour lui une embûche, et la main des Philistins sera sur lui. » *Alors Saül dit à David une seconde fois* : « *Tu devi ndras mon gendre aujourd'hui.* »

Dans les versets suivants 22-26[b] se lit, sans variation de texte, le récit d'après lequel David devait mériter la main de Mical par cent prépuces de Philistins par lui mis à mort. Les différences recommencent à la fin du verset 26 :

26. *Comme les jours n'étaient pas encore accomplis,* 27. David se leva, partit avec ses hommes et battit deux cents hommes d'entre les Philistins. Puis David apporta leurs prépuces *et les compta* au roi, pour devenir le gendre du roi : *Saül* lui donna pour femme sa fille Mical. 28. Saül vit *et s'aperçut* que Jahvé était avec David et que tout Israël l'aimait. 29. Alors *Saül* eut une peur encore plus grande de David, *et Saül fut l'ennemi de David tous les jours.*

30. *Cependant les princes des Philistins firent une sortie; mais chaque fois qu'ils sortaient, David*

réussissait plus que tous les serviteurs de Saül; aussi son nom fut-il en grande estime[1]. »

Cette page fournit un spécimen très instructif non seulement des gloses assez étendues que renferme le texte hébreu actuel, mais aussi des petites retouches qui lui ont été appliquées tantôt ici tantôt là. Bien que le surcroît de la Bible hébraïque soit d'ordinaire dû à des additions faites après le III^e^ et le II^e^ siècle, quelquefois pourtant le texte grec semble être moins près de l'original.

De toutes ces constatations il résulte que le texte hébreu a derrière lui une sorte « d'histoire des variations » comme n'en présente sans doute aucun autre texte manuscrit.

Il est d'autant plus étonnant de lire dans Josèphe : « Personne n'a osé rien y ajouter, rien en retrancher, rien y changer. » Ces paroles prouvent d'un côté qu'au temps de l'historien juif aucun souvenir ne s'était conservé des transformations auxquelles les Ecritures avaient été autrefois exposées et de l'autre que la très grande liberté avec laquelle le texte sacré avait été traité si longtemps avait fait place à un soin extraordinaire pour sa conservation.

Après cette primitive période de plasticité textuelle, la Bible hébraïque allait, en effet, se cristalliser dans les formes immuables qu'elle a gardées jusqu'à nos jours.

1. Sauf pour quelques mots, la traduction est empruntée au P. Dhorme, *Les livres de Samuel*, 1910, p. 160 *sq.* A. Loisy. *Histoire critique du texte et des versions de la Bible*, t. I, 1892, p. 110, a déjà donné ce même exemple.

IV. — Fixation définitive : œuvre des massorètes.

Différents indices montrent que, dès la fin du Ier siècle chrétien, le texte hébreu était surveillé avec la plus grande attention en vue de le garder aussi intact que possible contre toute possibilité de changement. Dans le Talmud de Jérusalem, il est raconté [1] qu'il y avait dans le temple avant sa destruction trois exemplaires de la Thora, qu'on en comparait les variantes et qu'on donnait la préférence à la leçon attestée par deux textes. Nous voyons de même le célèbre Rabbi Akiba († 135) faire grand cas des moindres détails concernant l'orthographe du texte.

Dans la suite, pour maintenir intacte la Bible hébraïque, les savants juifs ont entrepris pendant de longs siècles le travail le plus minutieux qui fut jamais réalisé en pareille matière. Afin de la soustraire à toute altération et pour pouvoir constater et éliminer tout changement qui pourrait s'y glisser, ils se sont tout d'abord exactement rendus compte même de la physionomie matérielle, des particularités purement extérieures du manuscrit qu'ils regardaient apte à servir de type aux copistes. Autant que faire se peut, ils ont mesuré et calculé les textes sacrés. Ils comptaient par exemple les lettres et les mots de chaque livre; ils relevaient la phrase, le mot, la lettre qui se trouve au milieu de chaque volume. Ils calculaient combien des fois chaque lettre se rencontre, soit dans les différents livres, soit dans la Bible entière.

1. *Taanith*, 4, 2.

Les ordres les plus stricts étaient donnés aux copistes pourqu'ils fissent leurs copies avec le maximum d'exactitude et de netteté. Il n'est pas jusqu'à la forme anormale de certaines lettres due à la précipitation ou à la fatigue de celui qui avait écrit le manuscrit-type, qui ne dût être exactement reproduite et il n'est pas peu curieux de les voir aujourd'hui encore, tout au moins en partie, dans nos Bibles imprimées.

La vénération du texte était devenue si grande qu'on n'osa bientôt plus seulement corriger les fautes constatées dans sa teneur. On les laissait subsister pieusement, quitte à indiquer en marge la leçon juste.

De cette façon, le texte hébreu tel qu'il avait été écrit auparavant, c'est-à-dire l'effectif de ses consonnes, fut invariablement arrêté. Au surplus, pour fixer exactement l'orthographe et la prononciation, on introduisit les points diacritiques, qui indiquent que certaines consonnes doivent être soit redoublées soit prononcées dures ou qui servent à différencier les deux sibilantes *s* et *sh* dont le signe était commun.

Les rabbins eurent soin d'arrêter non seulement la charpente des consonnes, mais aussi leur vocalisation. Dans ce but, ils inventèrent de petits signes, nommés points-voyelles qu'ils plaçaient au-dessus ou au-dessous des consonnes et qui devaient dorénavant dissiper toute équivoque sur leur prononciation. Dans le même but, ils munirent finalement le texte sacré de tout un système de signes d'accentuation et de ponctuation.

Cette œuvre de fixation ne fut l'œuvre ni d'un seul homme ni d'un seul jour. C'est, au contraire, un travail qui, commencé vers 100 après J.-C., se termina seulement au XII^e^ siècle. Les écoles juives

les plus diverses d'Occident et d'Orient, c'est-à-dire de Palestine et de Babylone, y contribuèrent pour leur part. Leur effort se porta d'abord sur l'effectif des consonnes; en dernier lieu seulement, soit à partir environ du VII^e siècle, fut entreprise la ponctuation, c'est-à-dire tout ce qui regarde les points voyelles et les points diacritiques.

L'œuvre ainsi réalisée porte le nom de *massora* qui signifie tradition. Les auteurs sont collectivement appelés les massorètes[1] et le texte fixé par eux est en conséquence nommé texte massorétique.

Mais les massorètes ne se contentèrent pas simplement d'introduire de nouveaux signes ou de courtes remarques: ils se complaisaient en de nombreuses et larges notes d'ordre critique et exégétique. Ainsi leur travail se gonflait de plus en plus avec les siècles. On arriva finalement à distinguer une grande et une petite Massore. La première encadrait d'ordinaire tout le texte d'une colonne ou d'une page comme le cadre entoure un tableau; la seconde consistait en quelques brèves remarques écrites en marge ou entre les lignes.

Longtemps les opinions des massorètes sur la manière de fixer le texte furent loin de s'accorder. Il y avait surtout de notables divergences entre les conceptions des rabbins babyloniens et palestiniens. C'est ainsi par exemple qu'un système différent de vocalisation fut élaboré par chacun de ces groupes. Mais finalement les écoles occidentales

1. Souvent ce titre n'est donné qu'aux docteurs qui, à partir du VII^e siècle, ont introduit la ponctuation et qui ont réuni et coordonné les travaux critiques de leurs prédécesseurs. Ces derniers sont alors appelés les docteurs du Talmud. Mais cette distinction de deux périodes talmudique et massorétique, est artificielle.

prévalurent sur les écoles orientales, dont la floraison s'arrêta avec le x^e siècle. L'Occident lui-même connut deux écoles rivales : celle de Ben Ascher (x^e siècle) et celle de Ben Naphtali (x^e siècle). C'est la première qui remporta de plus en plus complètement la victoire, grâce surtout à l'influence de Moïse Maimonide († 1204) et de David Kimchi († vers 1235) qui reconnurent le texte de Ben Ascher comme le meilleur.

Les massorètes méritent dans une haute mesure la reconnaissance des Juifs et des chrétiens, pour avoir préservé le texte de l'Ancien Testament de toute corruption ultérieure et l'avoir figé dans une immobilité inconnue auparavant en fait de livres manuscrits. Cependant leur travail est vicié par un souci trop méticuleux de détails sans importance et ne saurait malgré cela prétendre à une valeur vraiment critique. Car, au lieu d'être obtenu par une comparaison méthodique des différents manuscrits, le texte qu'ils ont fixé semble n'être que la copie d'un seul manuscrit regardé comme un type dont on a stéréotypé les lignes.

Dans l'introduction à une explication arabe du Pentateuque [1], il est raconté que, lors de la destruction de Jérusalem par Titus, les prêtres sauvèrent la Loi en la transportant dans la forteresse de Betir. Après la prise de cette ville par Hadrien (135 après J.-C.), les nobles de la famille de David l'emportèrent à Bagdad et la firent copier pour toutes les communautés de la Diaspora. Paul de Lagarde et, à sa suite, la plupart des exégètes ont tiré de ce récit la conclusion que le texte actuel du Pentateuque remonte à ce manuscrit et supposent une

1. Cod. 377 Warm. de la bibliothèque de Leyde.

origine semblable pour le texte actuel des autres livres de l'Ancien Testament.

V. — Manuscrits et éditions.

Aucun ancien manuscrit hébreu n'est conservé à l'exception du papyrus Nash, mentionné plus haut, qui ne renferme que vingt-quatre lignes. Il est le seul témoin du texte prémassorétique, et encore celui-ci appartient-il déjà à l'époque chrétienne. Cependant la découverte des imposan papyrus juifs d'Eléphantine, qui datent du Ve siècle avant J.-C., donne l'espoir fondé que des textes bibliques appartenant à l'époque même de l'Ancien Testament pourront être mis au jour.

En attendant, les manuscrits connus jusqu'ici contiennent tous le texte massorétique et sont sans exception de date assez récente. Les plus anciens ont été composés au Xe siècle. La disparition des rouleaux antérieurs est sans doute causée par le soin d'écarter tous les textes devenus défectueux pour empêcher les altérations qui auraient pu en provenir.

Le plus ancien texte est le *Codex Babylonicus Petropolitanus* de l'an 916, conservé à Petrograd; il contient les prophètes postérieurs.

Le plus ancien manuscrit qui renferme tout l'Ancien Testament est de l'an 1009; c'est également un *Codex Petropolitanus*.

Le troisième manuscrit célèbre est le *Codex Reuchlin* de 1105 à Carlsruhe; il contient les prophètes antérieurs et postérieurs.

La plupart des autres manuscrits sont postérieurs au XIIe siècle; on en connaît plus de mille. Ceux qui servaient à la lecture publique dans les

synagogues ont la forme de rouleaux et ne sont pas munis de signes massorétiques. Les manuscrits privés, par contre, ont la forme de livres; le texte en est vocalisé et accompagné des notes massorétiques.

Le premier livre hébreu imprimé est le psautier qui parut à Bologne en 1477.

Suivirent le Pentateuque en 1488, également à Bologne, les prophètes en 1465 à Soncino, les Hagiographes en 1486-1487 à Naples.

Tout l'Ancien Testament a été édité en 1488 à Soncino, en 1494 à Brescia, en 1514-1517 dans la Polyglotte d'Alcala.

Parmi les éditions postérieures il faut nommer celles de l'oratorien Houbigant, Paris, 1753-1754; de Hahn, Leipzig, 1832 et sq.;de Baer-Delitzsch, Leipzig, 1861 et sq.;de Ginsburg, Londres, 1894; de Vigouroux, *La Sainte Bible Polyglotte*, Paris, 1900-1909.

La meilleure édition faite jusqu'ici est celle de R. Kittel : *Biblia hebraïca*, Leipzig 1905-1906; 2e édition, 1909 et 1913. Elle s'inspire plus que les autres des principes critiques et porte en note les principales variantes contenues dans les anciennes versions ainsi que nombre de conjectures.

VI. — Rapports du texte actuel avec le texte primitif.

L'histoire du texte hébreu montre qu'il ne s'est pas conservé intact depuis l'origine, qu'il a, au contraire, partagé le sort ordinaire de tous les livres de l'antiquité, si souvent copiés et recopiés, et qu'en outre il a subi des changements exceptionnels. Le texte actuel est la reproduction de celui

d'un manuscrit du IIe siècle chrétien, qui contenait la Bible hébraïque telle qu'elle était à la fin d'une période de multiples vicissitudes et qu'elle a été, dans la suite, immobilisée par les massorètes.

Mais chose curieuse! De même qu'au terme de son histoire si mouvementée le témoignage de Josèphe cité plus haut atteste qu'on ne se rendait pas compte de l'état réel, c'est-à-dire corrompu, du texte hébreu, l'opinion juive ne se montra pas plus exigeante ou mieux informée lorsque fut achevée l'œuvre des massorètes. Rabi ben Ascher lui-même enseignait que les corrections portées en marge du texte traditionnel proviennent « de la bouche des prophètes inspirés de l'Esprit saint ». A la fin du moyen-âge, la plupart des savants juifs croyaient que les signes-voyelles de la Bible sont aussi anciens que les consonnes elles-mêmes et dus à l'inspiration divine. Au commencement de la Réforme, un bon nombre de protestants, entre autres les deux célèbres Buxtorf, parce qu'ils y voyaient une consolidation de leur base scripturaire, adoptèrent cette opinion. Malgré les protestations émises de divers côtés et celle en particulier de l'oratorien Richard Simon, elle se maintint assez longtemps et fut même insérée dans des formules officielles de foi, par exemple dans la *formula consensus helvetica* de 1675.

Il résulte de toute l'histoire exposée ci-dessus que rien n'est moins contraire aux faits qu'une estime aussi exagérée du texte hébreu. D'autre part, il ne serait pas non plus justifié de déprécier outre mesure ce texte; car, malgré ses nombreuses et grandes altérations, il est pourtant, quant au fond, resté suffisamment exact. Même le texte si élargi du livre de Jérémie n'est pas essentiellement différent du texte grec et ne contient pas d'idées nou-

velles tant soit peu importantes. Bien que les versions anciennes reposent souvent sur de meilleures leçons, le texte hébreu reste, pour l'ensemble, le témoin et le représentant le plus fidèle de la forme primitive dans laquelle Dieu a donné aux hommes ses premières révélations.

Si l'intégrité dogmatique de la Bible hébraïque n'a pas souffert au cours des âges, son intégrité critique laisse beaucoup à désirer. En effet, s'il y a dans l'Ancien Testament tant de passages obscurs, la première et principale cause n'en est pas dans la manière dont les auteurs eux-mêmes se sont exprimés, mais dans la conservation trop imparfaite de leurs œuvres à travers les siècles. C'est pourquoi il est dans les temps modernes de plus en plus reconnu qu'il est indispensable de réparer autant que possible les défectuosités qui se rencontrent à toutes les pages de la Bible hébraïque. Avant d'expliquer un livre biblique, il faut donc en corriger et autant que possible reconstituer le texte par un travail de critique textuelle. Cette critique est la préparation indispensable de l'exégèse. Aussi dans tous les commentaires modernes une large part lui est-elle réservée.

Cette critique de l'Ancien Testament présente un caractère spécial; car elle ne consiste pas en premier lieu, comme c'est le cas pour le Nouveau Testament et les ouvrages des auteurs classiques, dans la comparaison des différents manuscrits entre eux. En effet, les manuscrits hébreux, qui sont tous récents et remontent à un seul archétype, offrent très peu de variantes. Ce moyen si important pour la critique qu'est la collation des différents témoins du texte original ne peut être utilisé pour le texte hébreu de l'Écriture qu'en deux cas : pour le Pentateuque, qui est conservé chez les Sama-

ritains sous une forme indépendante de la forme massorétique, et pour quelques textes qui se trouvent deux ou trois fois en des endroits différents de la Bible, savoir :

Ps., 13 = Ps., 52;
Ps., 17 = II Sam. 22;
Ps., 39,14-18 = Ps., 69;
Ps., 95 = Ps., 104, 1-15 = I Par., 16, 8-22;
Is., 2, 2-4 = Mich., 4,1-3;
Is., 36-39 = II Rois, 18-20 = II Par., 32.

On n'est tout de même pas dépourvu de ressources efficaces pour remédier à la corruption du texte hébreu. Il se trouve précisément que pour l'Ancien Testament les témoins directs sont remplacés comme nulle part ailleurs par des témoins indirects. Ce sont les anciennes versions, surtout la première traduction en grec, celle des Septante (III^e-II^e siècle av. J.-C.), les trois autres anciennes versions grecques d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion (II^e siècle après J.-C.), la version syriaque (II^e siècle après J.-C.), la version araméenne (II^e-VII^e siècle après J.-C.), la Vulgate (385-405). Toutes ces versions reflètent le texte hébreu de l'époque où elles furent faites.

Etant donné, cependant, qu'au temps des traducteurs respectifs le texte hébreu avait déjà subi maintes altérations, que ces versions sont loin d'être parfaites et que leur texte à son tour n'est pas resté soustrait aux modifications ultérieures, ces diverses versions sont plus d'une fois des outils insuffisants pour le travail critique. Souvent on se trouve devant des passages dont les impossibilités grammaticales ou logiques révèlent la corruption sans qu'on puisse exactement savoir comment il faut en faire la correction. Dans ces cas, il n'y a pas d'autre moyen que de recourir à la conjecture : le critique

en est réduit à corriger le texte en devinant, d'après le contexte ou les passages parallèles, la teneur primitive du passage en question. Il est évident que les conjectures doivent toujours être faites avec la plus grande prudence et ne peuvent jamais fournir un texte absolument sûr. Elles ne peuvent être qu'un expédient pour résoudre tant bien que mal les cas difficiles qui ne sont pas susceptibles d'une autre solution.

TROISIÈME PARTIE

HISTOIRE DES VERSIONS

CHAPITRE PREMIER

VERSION GRECQUE DES SEPTANTE[1]

I. Origine. — II. Caractère et valeur. — III. Importance et rôle. — IV. Recensions diverses. — V. Manuscrits et éditions; essais de reconstitution.

I. — Origine.

La plupart des Juifs et plus encore des chrétiens qui ont lu dans le passé l'Ancien Testament ou qui le lisent encore aujourd'hui, faute de comprendre le texte original, ont dû et doivent se servir d'une version. Aussi la Bible a-t-elle été successivement traduite dans les langues de tous les peuples civilisés.

Déjà dans l'antiquité et chez les Juifs eux-mêmes, le besoin se faisait sentir de rendre la Bible hébraïque plus accessible au moyen d'une traduction. La première langue dans laquelle elle fut traduite est le grec. Durant les derniers siècles qui précédèrent notre ère, soit par les déportations, suite inévitable des guerres, soit par les émigrations dues au goût des voyages et du commerce, les Juifs s'étaient répandus dans tout l'ancien monde. Ces

1. Les autres versions grecques sont mentionnées au cours de l'exposé relatif à cette version qui est la principale.

Juifs de la Diaspora (Dispersion), comme on les appelait, tout en gardant leurs particularités nationales et religieuses, s'adaptaient d'autre part au nouveau milieu dans lequel ils étaient appelés à vivre. Par la force des choses, ils devaient accepter la langue de leur nouvelle patrie : ce qui les amena avec le temps à oublier leur propre langue et les mit dans l'impossibilité de lire et de comprendre les Saintes Ecritures.

Or, par suite de l'hellénisation de l'Orient, inaugurée par les conquêtes d'Alexandre, aucune langue ne jouait, en Asie antérieure et en Egypte, un rôle aussi grand que le grec. Aussi, pour bien des Juifs le grec était-il comme une seconde langue maternelle, surtout en Egypte où ils étaient devenus fort nombreux. A Alexandrie, centre principal de la nouvelle culture hellénique, ils formaient les deux cinquièmes de la population. Une traduction de la Bible en grec s'imposait par conséquent, d'autant plus que de nouveaux livres inspirés paraissaient dans cette langue. Elle fut entreprise à Alexandrie au cours du III^e^ et du II^e^ siècle.

D'après l'écrit apocryphe nommé lettre d'Aristée, qui fut composé vers 200 avant J.-C., cette version aurait une origine tout à fait miraculeuse. Pour enrichir sa bibliothèque, le roi Ptolémée II Philadelphe (285-247) aurait demandé au grand prêtre Eléazar de Jérusalem un exemplaire de la Thora. Celui-ci lui aurait envoyé un texte écrit en lettres d'or. Il l'aurait fait transmettre par une ambassade de soixante-douze Israélites lettrés, choisis au nombre de six par tribu. Reçus avec les plus grands honneurs et conduits dans l'île de Pharos, ces hommes y auraient traduit en soixante-douze jours la Loi de Moïse. D'après une version plus récente de ce récit, qui se rencontre pour la

première fois chez Philon, les traducteurs auraient été enfermés chacun dans une cellule et, sous l'influence de l'inspiration divine, ils auraient abouti séparément à des textes qui s'accordaient mot à mot. De là est venu le nom donné à cette première version grecque : en souvenir des soixante-douze traducteurs, on la nomma version des Septante (= soixante-dix, chiffre rond pour soixante-douze).

Jusqu'au XVI^e siècle on a tenu la lettre d'Aristée pour authentique et son contenu pour un récit historique. Mais depuis longtemps les historiens en ont reconnu le caractère légendaire. Seul le fond peut en être reconnu comme vrai, c'est-à-dire que, sous le roi Ptolémée II, le Pentateuque a été traduit en grec. Parmi les embellissements légendaires de ce fait il faut sans doute compter également ce qui est dit sur l'origine de cette version. Celle-ci ne fut pas provoquée par le désir qu'avait le roi d'agrandir sa collection de livres, mais par le besoin religieux des Juifs d'Egypte.

Ce même besoin les conduisit bientôt à traduire pareillement les autres livres bibliques. On ne sait pas au juste quand fut entreprise la version des écrits historiques, prophétiques et didactiques. On peut supposer qu'elle eut lieu successivement à de courts intervalles. Le prologue grec de l'Ecclésiastique, écrit vers 130 avant J.-C., fait penser, par la manière collective dont les livres saints y sont mentionnés, qu'à cette date à peu près tous existaient déjà en langue grecque.

II. — Caractère et valeur.

Echelonnée ainsi sur un temps relativement long, cette traduction des Septante, qu'on nomme souvent aussi version alexandrine, n'est pas une œuvre homogène. Outre qu'elle est due à une série successive de traducteurs, il semble que, pour les livres d'une étendue plus grande, deux ou trois interprètes se soient simultanément partagé la tâche. La valeur et le caractère du texte grec varient donc d'un livre à l'autre.

De l'aveu de tous, la traduction la mieux réussie, comme le reconnut déjà saint Jérôme, est celle du Pentateuque; malgré sa fidélité, elle n'est pas dépourvue d'élégance. Sous ces deux rapports, le texte des anciens livres historiques lui cède de peu le pas. Moins bien traduits sont les livres prophétiques, Isaïe surtout et plus encore Daniel. Le texte alexandrin de ce dernier livre est plutôt une paraphrase d'une prolixité arbitraire qu'une véritable traduction, si bien que plus tard l'Eglise l'a remplacé par la version de Théodotion. Assez mal traduits sont en général les livres poétiques. Il est aisé de se rendre compte que leur style fleuri et leurs expressions et tournures rares ont causé bien des difficultés aux traducteurs. Dans leur embarras, ils se sont trop souvent contentés d'une traduction servile.

C'est particulièrement le cas pour l'Ecclésiaste et le Psautier. Entre autres défauts propres à ce dernier livre, ils ont rendu les parfaits et les imparfaits de l'hébreu par les temps grecs qui indiquent le passé et l'avenir. Par où s'expliquent beaucoup d'inexactitudes de notre psautier latin, qui fut traduit directement sur le grec. Dans le livre de Job, des passages

qu'on ne comprenait pas furent hardiment sautés.

Malgré ces inégalités et imperfections, la version des Septante présente une suffisante uniformité et doit être tenue pour une œuvre de haute valeur.

Tous les livres sont traduits dans le même dialecte, qui n'est pas le grec classique mais un idiome résultant d'une fusion entre les différents dialectes grecs avec cependant une prédominance marquée de la langue attique. Cet idiome, nommé grec *hellénistique* ou *vulgaire*[1] était, depuis Alexandre le Grand, la langue principale du bassin de la Méditerranée et envahissait aussi tout l'Orient. Il se distingue du grec classique, sous le rapport de la grammaire, par certaines formes de déclinaison et de conjugaison, sous le rapport du lexique par la formation de mots nouveaux et par le sens tout nouveau que prennent des mots anciens.

La langue des Septante se caractérise, par suite de leur trop grande littéralité, par la présence de beaucoup d'hébraïsmes. Pour ce motif, on a souvent supposé, mais à tort, que le grec biblique représenterait un dialecte particulier parlé à Alexandrie.

Au point de vue purement linguistique, il faut relever encore une autre particularité commune à l'ensemble de cette version. Tout récemment, un savant catholique, M. Wutz, a constaté qu'elle n'a pas été faite sur un texte hébreu écrit en caractères hébraïques, mais transcrit en lettres grecques. Cette hypothèse est celle qui explique le mieux de nombreuses fautes, surtout le cas des traductions qui n'ont aucun sens bien que l'original hébreu n'offre pas de difficulté.

Au point de vue théologique, on constate, dans tous les livres, deux tendances. D'une part, le res-

1. Κοινὴ διάλεκτος.

pect devant la majesté transcendante de Jahvé a amené les traducteurs à éviter les locutions anthropomorphiques; de même la vénération pour la parole divine leur a fait adoucir toutes les expressions un peu trop crues. De l'autre, remplis d'une espérance très vive en l'avénement du Messie, ils ont interprété et traduit dans un sens messianique beaucoup de passages prophétiques.

Au point de vue critique, la version des Septante est, dans son ensemble, digne de tous éloges; car le sens de l'hébreu y est d'ordinaire parfaitement sinon au moins suffisamment exprimé. Il faut d'autant plus reconnaître le mérite de ces premiers traducteurs que la différence de génie qui existe entre le grec et l'hébreu les mettait devant de grandes difficultés, et qu'ils étaient dépourvus des moyens, savoir lexique et grammaire, dont nous disposons aujourd'hui.

III. — Importance et rôle.

L'importance de la version alexandrine est due tout d'abord à son antiquité : elle est la première traduction de la Bible hébraïque. D'un point de vue général, elle constitue la tentative la plus ancienne qui ait été jamais faite pour rendre un ouvrage accessible par voie de traduction à ceux qui ne le comprenaient pas dans sa langue originale. A cet égard elle est un événement unique dans le monde littéraire.

Etant faite sur un texte hébreu de douze siècles plus ancien que celui des plus anciens manuscrits massorétiques, la version des Septante est ensuite un témoin plus immédiat et souvent plus fidèle que les manuscrits hébreux de la teneur primitive de

l'original. Par où elle peut rendre, pour la reconstitution de la Bible hébraïque, d'incomparables services. Le fait nouvellement constaté que la traduction a été faite sur un texte hébreu écrit en lettres grecques augmente et précise notablement ce genre de services.

La Bible grecque est remarquable en troisième lieu parce qu'elle est devenue un des moyens les plus efficaces pour la propagande des idées religieuses du judaïsme dans le monde païen et par là-même une préparation indirecte de l'Evangile.

Enfin il faut relever que c'est sous la forme de la version des Septante que l'Ancien Testament est devenu la Bible de l'Eglise primitive et que cette version forme encore aujourd'hui le texte officiel de l'Eglise grecque. Bien que les Apôtres aient connu le texte hébreu, ils ont néanmoins dans leurs écrits presque toujours cité le texte grec. Cet usage a inspiré aux auteurs ecclésiastiques la plus grande vénération pour les Septante. La meilleure preuve en est qu'à l'exception de l'ancienne Bible syriaque et de la Vulgate toutes les autres versions, savoir les premières versions latines, les versions arménienne, éthiopienne, copte, gothique, géorgienne, ont été faites sur ce texte grec.

L'estime pour la version alexandrine fut encore rehaussée par la confiance que les Pères donnaient au récit contenu dans la lettre d'Aristée. Tous sans exception admettaient en conséquence l'origine surnaturelle de cette version, comme l'attestent les témoignages de saint Justin, de saint Irénée, de Clément d'Alexandrie, de saint Cyrille de Jérusalem, de Théodoret, de saint Hilaire, de saint Ambroise, de saint Augustin[1]. Saint Jérôme lui-même a

1. Après bien d'autres, pour expliquer les divergences qui exis-

d'abord partagé cette opinion. Dans l'avant-propos de sa version des Paralipomènes il écrit : « (Les interprètes grecs) étaient pleins du Saint Esprit quand ils traduisaient »[1]. Plus tard cependant il s'est montré sceptique en face de la légende, sans pour autant cesser d'estimer très haut l'œuvre des Septante[2].

Pendant des siècles, les Juifs à leur tour entourèrent la version alexandrine d'une grande vénération. Philon[3] la comble d'éloges : «Lorsque, dit-il, les Hébreux qui ont appris le grec ou des Grecs qui ont appris l'hébreu lisent les deux textes, ils admirent ces deux éditions et les vénèrent comme deux sœurs, ou plutôt comme une seule personne. » D'après lui[4], on célébrait tous les ans sur l'île de Pharos une fête pour en commémorer dignement la composition. Josèphe, tout en étant Palestinien, l'emploie constamment. De l'Egypte elle se répandit vite dans tous les pays où il y avait des Juifs helléniques.

Saint Justin[5] et Tertullien[6] attestent que, de leur temps encore, elle était lue publiquement dans les synagogues. Mais cette estime diminue avec le temps et les Juifs finirent même par devenir hostiles aux Septante. La raison principale en est sans doute le crédit dont cette version jouissait chez les chrétiens et surtout l'emploi que ceux-ci en faisaient dans leur polémique avec eux.

tent entre le texte original et le texte grec, celui-ci supposait que l'original est corrompu ou que le Saint-Esprit a intentionnellement créé les différences, *De civitate Dei*, 18, 43, *P. L.*, 41, 604.

1. *Præf. in Pent.*, *P. L.*, 28, 150 *sq.*
2. *P. L.*, 29, 404.
3. *Vita Moys.*, 2, 7.
4. *Ibidem.*
5. *Apol.*, 1; 31; *P. G.*, 6, 376; *Dialog. c. Tryph.*, 72, *ibidem*, 645.
6. *Apol.*, 18, *P. L.*, 1, 380 *sq.*

La première information qui nous fasse connaître le rejet de la Bible alexandrine par les Juifs se trouve chez saint Justin [1]. Plus tard ils la haïssaient au point de transformer le jour de fête célébré en souvenir de son origine en jour de deuil et de jeûne. Le jour où fut faite cette traduction passait pour aussi néfaste que celui où fut fabriqué le veau d'or [2].

Il en résulta que les Juifs ne se servaient plus de cette ancienne version et qu'à partir du IIe siècle ils la remplacèrent par de nouvelles traductions. La première est celle d'Aquila. Né païen dans la province du Pont, celui-ci s'était converti au christianisme, d'où il passa au judaïsme [3]. Sa version date à peu près du milieu du IIe siècle et se caractérise, bien que son auteur fût très versé en hébreu comme en grec, par une littéralité inouïe, qui ne lui permit pas de s'émanciper des locutions sémitiques et qui l'amena souvent à fabriquer des mots et des phrases absurdes. Son texte existait encore au VIe siècle : en 553, l'empereur Justinien, par la novelle 146, permettait aux Juifs de s'en servir pour leurs offices à côté des Septante. Mais il s'est depuis longtemps perdu. Seuls quelques spécimens nous en sont encore conservés dans les citations des Pères et les fragments des Hexaples d'Origène. D'après quelques auteurs, le texte de l'Ecclésiaste qui se trouve dans la Bible actuelle des Septante devrait être revendiqué pour Aquila. Mais, à l'encontre de cette opinion, d'autres font remarquer que le texte en question, tout en ressemblant par sa littéralité excessive aux morceaux authentiques de la traduction

1. *Dialog. c. Tryph.*, 68, 71 : *P. G.*, 6, 634; Tryphon y conteste l'exactitude de la version d'Is., 7, 14.

2. *Talmud babyl ; Taanith* 50.

3. Voir saint Irénée, *adv. haer.*, 3, 21, *P. G.*, 7, 946.

d'Aquila, se rapproche davantage, par certaines particularités, de la version alexandrine.

A peu près simultanément, Théodotion entreprenait à son tour une nouvelle version grecque. D'après saint Irénée[1], il était d'Ephèse et comme Aquila il aurait été prosélyte; d'après Epiphane[2], il était du Pont et disciple de Marcion. Au lieu de fournir un texte entièrement nouveau, il semble avoir voulu seulement reviser le texte des Septante. C'est la raison pour laquelle l'Eglise grecque lui a emprunté le livre de Daniel. On est frappé par le grand nombre de mots hébreux, appartenant surtout au domaine de l'histoire naturelle et de l'archéologie, que Théodotion s'est abstenu de traduire. Comme pour celle d'Aquila, il n'y a, sauf Daniel, que quelques morceaux de cette traduction qui nous soient parvenus.

Peu de temps après, une troisième version fut faite par Symmaque, ébionite ou Samaritain converti au judaïsme[3]. Elle se distingue par sa clarté et son élégance. Symmaque s'adaptait au génie grec; en même temps il se laissait aller à une assez grande liberté. Saint Jérôme[4] en faisait grand cas et l'a pris pour modèle dans sa propre traduction. Les fragments des Hexaples en contiennent quelques passages.

Par Origène nous savons qu'il existait encore d'autres versions grecques, deux surtout dont il a vu l'une à Nicopolis et l'autre dans un tonneau près de Jéricho. Origène lui-même n'en a pas connu les

1. *Ibidem.*

2. *De pond. et mens.*, 17, *P. G.*, 43, 264.

3. Voir Epiphane, *De pond. et mens.*, 15, *P. G.*, 43, 264; Eusèbe, *Hist. eccl.*, 6, 17, *P. G.*, 20, 560; saint Jérôme, *De vir. ill.*, 54, *P. L.*, 23, 665.

4. *Com. in Amos*, 3, 11, *P. L.*, 25, 1019.

auteurs : il se contente de les citer comme *Cinquième* et *Sixième* d'après la place qu'il leur avait attribuée dans ses Hexaples. Nous n'en avons plus aucun élément pour en définir le caractère. Rien ne nous oblige à admettre qu'elles aient été nécessairement l'œuvre de Juifs.

IV. — Recensions diverses.

1° Les Hexaples d'Origène. — La suite inévitable de l'usage que les Juifs et les chrétiens faisaient de la version alexandrine fut que de nombreuses fautes s'y glissaient et s'y multipliaient constamment. Elles étaient dues autant à l'inadvertance des copistes qu'à la tendance à corriger le texte par des retouches. Celles-ci avaient surtout pour but de rendre l'ancien texte juif plus compréhensible aux chrétiens. Entre les différents manuscrits de notables divergences s'accusaient de plus en plus, principalement après l'apparition des nouvelles versions auxquelles on empruntait parfois des leçons jugées meilleures.

Le résultat en était de faire peser sur la teneur exacte du texte sacré une grande incertitude, qui se révélait surtout dans les controverses avec les Juifs. D'un côté, ceux-ci relevaient le désaccord des leçons d'un même passage pour se soustraire à la preuve que les chrétiens voulaient en tirer et, de l'autre, ils avaient recours à l'hébreu. Pour mettre fin à cet état défectueux du texte des Septante, Origène (184-254) entreprit une des œuvres les plus gigantesques et les plus patientes que jamais homme ait conçues dans le domaine littéraire. Il se mit à comparer le texte alexandrin avec le texte hébreu et avec toutes les autres traductions grecques. Dans ce

but il écrivit, sur six colonnes juxtaposées, d'abord le texte hébreu en caractères hébreux, ensuite le même texte en lettres grecques; dans la troisième colonne il ajouta la version d'Aquila, dans la quatrième celle de Symmaque, dans la cinquième celle des Septante et dans la sixième celle de Théodotion. Plus tard il y joignit encore sur deux autres colonnes des textes grecs anonymes qu'il nomma *Sixième* et *Septième*. De cette façon il plaça les textes grecs en regard du texte hébreu et facilita la comparaison de tous les textes entre eux.

Il fit lui-même cette collation, qui lui permit une critique minutieuse et une correction judicieuse des Septante. Il eut soin surtout, comme il le souligne dans une lettre [1], de rapprocher davantage le texte grec du texte hébreu; car il avait la conviction que la Bible hébraïque de son temps correspondait tout à fait à l'original. Quand il constatait dans l'hébreu un mot ou un groupe de mots omis par les Septante, il les y introduisait, d'ordinaire d'après Théodotion. Il marquait ces additions d'un astérisque, signe critique qu'il empruntait ainsi que les autres signes dont il va être question aux grammairiens alexandrins. S'il rencontrait par contre des passages qui manquaient en hébreu ou qui n'étaient pas absolument conformes à sa signification, il ne les biffait pas, mais il leur apposait un obèle pour indiquer qu'ils devaient être retranchés. Chaque fois il marquait en outre par un signe spécial, le métobèle, la fin du passage pour lequel l'astérisque ou l'obèle devaient compter [2]. D'après le texte hébreu, il

1. *Ad Africanum*, *P. G.*, 11, 60.

2. Saint Jérôme expose plusieurs fois la forme et le sens de ces signes : *Præf. in lib. Ps.*, *P. L.*, 29, 119; Ep. 106 ad Sunn. et Fret., 7, *P. L.*, 22, 840.

changeait aussi parfois la suite des mots et des versets.

Souvent aussi, indépendamment du contrôle que l'hébreu permettait par rapport au texte grec, il corrigeait celui-ci d'après les différents manuscrits, d'après d'autres textes comme par exemple le Pentateuque samaritain, quelquefois aussi d'après son propre jugement. Dans tous ces cas, Origène ne rendait pas ses corrections reconnaissables par des signes. Au surplus, il enrichit son œuvre de nombreuses gloses marginales, qui contenaient l'explication de noms propres, des notes exégétiques et des variantes.

Ce travail immense, qui suppose une érudition profonde et un zèle extraordinaire, a été probablement commencé vers 228 et a duré une vingtaine d'années. On estime que l'ouvrage terminé devait avoir cinquante volumes dans le format des plus grands parchemins du temps. A cause de ses six colonnes il fut appelé les Hexaples et le texte corrigé par Origène texte hexaplaire, par opposition au texte non corrigé des Septante qu'on désignait depuis longtemps par le nom d'édition vulgaire; de « Vulgate » [1].

L'ouvrage entier était trop vaste pour être reproduit. Après son achèvement, peut-être même du vivant de son auteur, il fut transporté à Césarée en Palestine pour prendre place dans la grande bibliothèque que le saint martyr Pamphile y avait réunie et dont il devint la pièce la plus importante ainsi que la plus précieuse. Les savants allaient l'y consulter, comme nous le savons surtout au sujet de saint Jérôme [2]. Origène lui-même, pour

1. Κοινὴ ἔκδοσις.
2. *Ad Titum*, 3, 9, *P. L.*, 26, 595.

rendre plus accessibles les résultats de son travail critique, a publié de son grand ouvrage pour ainsi dire une édition abrégée, qui comprenait seulement les quatre colonnes des quatre versions grecques et fut appelée pour cette raison Tétraples. Quelques auteurs pourtant veulent plutôt regarder les Tétraples comme un travail préparatoire aux Hexaples. Le texte hexaplaire seul, c'est-à-dire la colonne qui contenait le texte des Septante avec les corrections et les signes d'Origène, a été souvent copié. Grâce aux soins de Pamphile et d'Eusèbe il était très répandu.

Les Hexaples et les Tétraples ont subsisté jusqu'au VII^e siècle; car d'après une note du *Codex Coislinianus* qui date de cette époque, la bibliothèque de Pamphile existait encore en ce moment là. On suppose d'ordinaire que ces ouvrages ont péri lors de l'invasion des Arabes en 638. Mais comme, en 616-617, Paul, évêque de Tella, qui a fait une traduction syriaque du texte hexaplaire[1], se rendit par la Palestine en Egypte pour y traduire une copie de ce texte sans s'arrêter à Césarée, il est bien probable que, durant l'expédition des Perses sous le roi Chosroës (590-628), les flammes avaient déjà dévoré la bibliothèque de Pamphile avec tous ses trésors.

Grâce aux nombreuses citations que les Pères ont faites de l'œuvre d'Origène, beaucoup de fragments en sont conservés. Après Drusius (1581) et Montfaucon (1713), l'anglais Field les a réunis en deux volumes, parus de 1861 à 1874. Depuis, d'autres restes ont encore été retrouvés, surtout dans un palimpseste, découvert en 1896 à la bibliothèque ambrosienne de Milan, qui contient pour

1. Voir plus loin, p. 149.

quelques psaumes cinq des six colonnes des Hexaples, savoir le texte hébreu transcrit en caractères grecs et les quatre versions grecques, avec plusieurs notes marginales. Très utile pour connaître l'œuvre d'Origène est la version syriaque, en grande partie conservée, faite par Paul de Tella sur le texte hexaplaire.

2. Recensions de Lucien et d'Hesychius. — Longtemps avant que les Perses ou les Arabes eussent livré au feu l'ouvrage d'Origène, des copistes négligents et peu avertis avaient rendu vains les résultats obtenus au prix d'un si pénible labeur. Car, faute de faire attention aux signes critiques ou de savoir les comprendre, ils les omettaient souvent ou les confondaient et les plaçaient à contretemps, de sorte qu'au lieu d'être arrêtée et réparée par l'entreprise d'Origène la corruption du texte de Septante en a été au contraire accrue.

Dans ces conditions il n'est pas étonnant que, cinquante ans environ après Origène, deux autres tentatives aient déjà été faites pour corriger la Bible grecque. Elles sont dues à Lucien, fondateur de l'école d'Antioche († 312), et à l'Egyptien Hésychius, qui est peut-être identique à Hésychius, évêque d'Alexandrie († 311). D'après saint Jérôme [1], le texte corrigé par Lucien était en usage dans les Eglises de Syrie et de Constantinople, celui d'Hésychius en Egypte, tandis que la Palestine se servait toujours du texte d'Origène. Outre ce renseignement, aucune autre information n'est conservée sur l'œuvre d'Hésychius, de sorte que nous igno-

1. *Apol. adv. libr. Ruf.*, *P. L.*, 23, 450 *sq* ; Ep., 106 ad Sunn. et Fret., 2, *P. L.*, 22, 838.

rons d'après quels principes avait été faite sa recension. De Lucien, par contre, nous savons par Siméon Métaphraste[1] et Suidas[2] qu'il avait corrigé le texte grec d'après l'original hébreu. Les œuvres de saint Jean Chrysostome et de Théodoret renferment sans doute des leçons de son texte.

V. — Manuscrits; éditions; essais de reconstitution.

A partir du IV^e^ siècle, le texte des Septante existait donc sous quatre formes, savoir celles que successivement Origène, Lucien et Hésychius lui avaient données et sous sa forme non revisée. Les manuscrits qui les contiennent sont très nombreux et s'accroissent constamment. En comptant aussi les fragments, on arrive à un chiffre qui dépasse de beaucoup le millier. Ce qui en augmente le prix, c'est le fait que quelques-uns sont très anciens.

D'après la forme des caractères dans lesquels ils sont écrits, on en distingue deux classes, qui correspondent en même temps à deux périodes :

Manuscrits onciaux, écrits en lettres majuscules entre le IV^e^ et le IX^e^ siècle;

Manuscrits cursifs, écrits en lettres minuscules à partir du X^e^ jusqu'au XVI^e^ siècle.

Les plus importants du premier groupe sont les suivants :

1° *Codex Vaticanus* du IV^e^ siècle. Il provient d'Egypte et appartient depuis 1475 à la bibliothèque Vaticane. Il contenait autrefois toute la Bible.

1. *P. G.*, 114, 401.
2. *P. G.*, 117, 1289.

Sur ses sept cent cinquante neuf feuillets, six cent dix-sept renferment l'Ancien Testament; il y manque surtout la majeure partie de la Genèse et presque un tiers des psaumes.

2° *Codex Sinaïticus* du IV^e^ siècle, trouvé par Tischendorf, qui en découvrit en 1844 quarante-trois feuillets au couvent de sainte Catherine du mont Sinaï et en 1859 le reste. Il se trouve depuis 1869 à Pétrograd, où l'empereur Alexandre le reçut en cadeau. Des trois cent quarante-six feuillets qui le composent, à peu près deux cents contiennent avec d'assez grandes lacunes l'Ancien Testament.

3° *Codex Alexandrin s* du V^e^ siècle. En 1628, le patriarche de Constantinople Cyrille Lucaris, après l'avoir apporté d'Alexandrie, en fit cadeau au roi d'Angleterre, qui le confia au Musée Britannique. Il compte sept cent soixante-treize feuillets, dont six cent trente-neuf contiennent le texte de l'Ancien Testament.

4° *Codex Parisiensis* ou *Codex Ephraemi rescriptus* du V^e^ siècle, à Paris. Sur le texte biblique on avait, au XII^e^ siècle, écrit le texte d'un ouvrage de saint Ephrem. De ses deux cents feuillets encore conservés, soixante-quatre contiennent des fragments de l'Ancien Testament.

5° *Codex Cottonianus* du VI^e^ siècle à Londres; il contient des fragments de la Genèse.

6° *Codex Coislinianus* du VI^e^ ou du VII^e^ siècle, à Paris; il contient sur deux cent vingt-sept feuillets le texte biblique depuis la Genèse jusqu'au III^e^ livre des Rois.

7° *Codex Marchalianus-Claromontanus* du VII^e^ siècle, depuis 1785 au Vatican. Il contient sur quatre cents feuillets les livres prophétiques.

A côté de ces grands textes de date ancienne, nous connaissons depuis quelques années de petits frag-

ments de papyrus qui sont aussi anciens sinon antérieurs, par exemple un fragment de la Genèse, actuellement à la bibliothèque de Berlin, qu'on place à la fin du IIIe siècle après J.-C.

L'édition *princeps* de la Bible des Septante est celle de la Polyglotte d'Alcala, 1514-1517. Ce texte a été réimprimé dans la Polyglotte d'Anvers, 1569-1572, et de Paris, 1629-1645. Bientôt après, parut l'édition appelée *aldine*, faite par Alde Manuce à Venise en 1518.

La meilleure de beaucoup parmi toutes les anciennes éditions est l'édition *sixtine* ou *romaine*, publiée en 1587 sur les ordres du pape Sixte V pour préparer l'édition revisée de la Vulgate. Elle est la reproduction du *Codex Vaticanus*, accompagnée de nombreuses variantes tirées d'autres manuscrits ou versions ainsi que de citations des Pères. Elle a été souvent rééditée, en particulier dans la Polyglotte de Londres, 1657.

Suit l'édition de Grabe, Oxford, 1707-1720, faite surtout sur le *Codex Alexandrinus*.

Une très vaste édition est celle de Holmes et Pearsons, Oxford, 1798-1827. Elle donne la Bible sixtine, à laquelle sont jointes les variantes de deux cent sept manuscrits, des éditions antérieures, des citations des Pères et des versions anciennes faites sur le texte des Septante. Les cinq in-folio de cet ouvrage forment une collection excessivement riche de variantes, qui, bien que faite avec plus d'érudition que de méthode critique, est encore aujourd'hui indispensable pour quiconque s'occupe des Septante.

Des éditions manuelles ont été faites par Tischendorf, Leipzig, 1850, 7e édition publiée par Nestle en 1887; par Loch, Ratisbonne, 1866, 1886; par l'abbé Jager, Paris, 1839, 6e édition, 1882.

Toutes ces éditions et tous ces travaux critiques

sont regardés aujourd'hui comme insuffisants. Avec le même soin qu'on met à reconstituer le texte hébreu et d'après les mêmes principes scientifiques qui président à ces tentatives, on s'adonne depuis cinquante ans à la correction et au rétablissement de la première version faite sur l'original.

Tout en ayant à sa disposition des manuscrits beaucoup plus anciens que celle de la Bible hébraïque, la critique textuelle de la Bible grecque se trouve néanmoins devant une tâche excessivement épineuse. Les difficultés, qui parfois ont été jugées insurmontables, proviennent du fait que différentes recensions du texte grec ont eu cours et qu'aucun manuscrit ne représente une de ces recensions dans son état pur, sans empreinte reçue des autres. D'où il suit qu'on n'arrive qu'avec la plus grande peine à déterminer le caractère prédominant de chaque manuscrit.

Le travail préliminaire indispensable doit consister dans le discernement des leçons appartenant aux diverses recensions; car c'est sur cette base seule qu'on peut remonter jusqu'au texte primitif. Le critique Paul de Lagarde, en établissant pour la première fois ce principe, a inauguré une nouvelle phase des études relatives aux Septante.

Croyant discerner en quelques manuscrits — ce sont surtout les mss. 19, 82, 93, 108 — la recension de Lucien, il a publié en 1883 un premier volume d'une nouvelle édition du texte grec. En 1911, Mgr. Tisserant a revendiqué pour Lucien le *Codex Zuqninensis* du Vatican. On croit aussi pouvoir rapprocher du texte de Lucien la version syriaque de Philoxène[1], les anciennes versions éthiopienne et slave ainsi que la version gothique.

1. Voir plus loin, p. 151.

Avec plus de sûreté on peut reconnaître le texte hexaplaire d'Origène, grâce surtout aux fragments qui en sont conservés et à la version de Paul de Tella. Parmi les manuscrits grecs, ce sont principalement le *Codex Coislinianus*, le *Codex Sarravianus* et le *Codex Marchalianus* qui la contiennent. Très précieuses pour la reconstitution du texte hexaplaire sont les remarques et les citations de saint Jérôme, tandis que les citations de Théodoret et de saint Jean Chrysostome sont utiles pour la fixation du texte de Lucien. Très problématiques par contre sont les essais tentés en vue de revendiquer certains textes pour Hésychius. Un critique a voulu reconnaître sa recension dans le *Codex Alexandrinus*. D'autres, autrefois surtout, ont présenté le *Codex Vaticanus* comme hésychien.

Il existe actuellement deux centres d'études critiques des Septante et qui ont pour but de donner de nouvelles éditions de ce texte. L'un se trouve à Cambridge. Le premier résultat des travaux qui y sont entrepris depuis 1883 a été l'édition manuelle de Swete, 1887-1894, 2e édition, 1895-1899. qui prend comme base le *Codex Vaticanus*. Elle n'est que le précurseur d'une grande édition dont, par les soins de Brooke, de Lean et de Thackeray, ont paru jusqu'ici, 1906-1927, l'Octateuque et les deux livres de Samuel.

D'une façon non moins intense on s'occupe de la Bible grecque à Gœttingue sous la direction de Rahlfs. Celui-ci, après avoir publié, de 1908 à 1920, de nombreux travaux préparatoires, a fait paraître en 1922 le livre de Ruth avec un très grand apparat critique et en 1926 la Genèse. Premier volume d'une vaste édition qui comprendrait la Bible entière. Comme les critiques de Cambridge, il préfère à tous les autres le *Codex Vaticanus* et veut même

le tenir pour le texte le plus ancien, qui représenterait un texte grec antérieur non seulement à Origène mais encore à Aquila. Un autre spécialiste, le critique catholique Wutz, vient de confirmer cette appréciation du *Codex Vaticanus* par de nouveaux arguments. Il semble donc que la critique du texte grec se base de plus en plus sur un fondement solide qui permet d'espérer pour l'avenir les plus heureux résultats.

CHAPITRE II

VERSIONS LATINES

I. Traductions anciennes. — II. Œuvre de saint Jérôme. — III. Propagation de la version de saint Jérôme; formation de la Vulgate. — IV. La Vulgate à travers le moyen âge. — V. Décret du concile de Trente. — VI. Bible sixto-clémentine.

BIEN qu'elle ne soit ni aussi ancienne ni aussi capitale pour la restitution du texte hébreu que la Bible grecque, la Bible latine, nommée Vulgate, est cependant plus importante pour nous, chrétiens de l'Eglise occidentale; car elle contient notre texte officiel de l'Ecriture Sainte et, par sa valeur intrinsèque, elle peut rivaliser avec la version grecque. Son origine, ses destinées successives sont extrêmement complexes, de telle sorte que l'ensemble de ses livres, tel que nous l'avons aujourd'hui, forme un tout des plus composites. Il faut y distinguer les parties qui remontent aux traductions antérieures à saint Jérôme et celles qui représentent la version de celui-ci. Après avoir étudié le texte préhiéronymien et hiéronymien, il reste à voir comment la Vulgate s'est formée de leur fusion et quelle en a été l'histoire ultérieure.

I. — Traductions anciennes.

Il est très difficile, on peut même dire impossible, d'indiquer d'une façon précise où et quand l'Ancien Testament a été traduit pour la première fois en latin. Les renseignements directs que l'antiquité nous a laissés à ce sujet et les témoignages indirects, savoir les indices fournis par ce qui subsiste des premiers textes bibliques latins, sont aussi peu complets que peu précis.

Les citations de l'Ancien et du Nouveau Testament contenues dans les œuvres de Tertullien (160-240) et de saint Cyprien (200-258) prouvent sans aucun doute qu'à la fin du IIe siècle bien des livres canoniques étaient traduits en latin. La manière dont ces auteurs introduisent les textes montre en outre que la version en avait déjà été faite depuis un certain temps. « Comme nous l'avons trouvé traduit », dit une fois Tertullien [1], en alléguant un passage; une autre fois il parle d'une version qui « est en usage chez les nôtres » [2]. Etant donné que ces deux auteurs appartiennent à l'Eglise d'Afrique dont les fidèles étaient nombreux et ne comprenaient pas le grec, beaucoup d'auteurs sont enclins à supposer que c'est là qu'avait eu lieu la première traduction de la Bible en latin. D'autant qu'à Rome et en Italie, jusqu'au commencement du IIIe siècle, les écrivains ecclésiastiques se servaient habituellement du grec, qui était même la langue liturgique et qui était compris par tous les lettrés et commerçants, de sorte qu'en Italie le besoin d'une Bible latine n'aurait pas été aussi urgent.

1. *Adv. Marc.*, 5, 4, *P. L.*, 2, 478.
2. *Adv. Prax.*, 5, *ibidem*, 160. Cfr. *Monog.*, 11, *ibidem*, 946.

Cependant, comme l'Evangile s'est répandu en Italie plus tôt qu'en Afrique et que les gens du peuple, parmi lesquels il se trouvait le principal contingent de convertis, ne comprenaient pas le latin, une traduction latine de la Bible a pu se faire aussitôt dans l'un et l'autre pays. En tout cas, les écrits de Novatien († vers 257) et d'autres auteurs romains attestent qu'au plus tard dans la première moitié du IIIe siècle, une traduction latine était également en usage en Italie. De même les textes bibliques cités dans l'édition latine de l'ouvrage de saint Irénée de Lyon, faite bientôt après la composition de l'original grec (vers 180), et dans les œuvres de saint Hilaire de Poitiers († 366) font supposer aussi l'existence d'une Bible latine dans la Gaule du IIIe et du IVe siècle.

La comparaison des passages scripturaires cités par ces écrivains des diverses Eglises révèle des différences tellement notables qu'elles ne sauraient provenir d'une seule et même version. De semblables différences se rencontrent aussi dans les manuscrits qui contiennent les restes de l'ancien texte latin de la Bible et prouvent que quelques livres au moins ont été traduits plusieurs fois. C'est ainsi que le *Codex Lugdunensis*, le *Codex Monacencis* et le *Codex Wirceburgensis* présentent chacun un texte différent du Lévitique.

Ces constatations sont confirmées par ce que les Pères ont écrit sur l'origine de l'ancienne Bible latine. Très connue surtout est cette affirmation de saint Augustin : « On peut compter ceux qui ont traduit les Ecritures de l'hébreu en grec, mais non ceux qui les ont traduites en latin [1]. » Saint Hilaire [2],

1. *De doctr. christ.*, 2, 11, *P. L.*, 34, 42.
2. *In Ps.*, 54, 1, *P. L.*, 9, 347.

saint Ambroise [1], saint Jérôme [2] parlent aussi de plusieurs interprètes.

Toutes ces données amènent à croire que plusieurs versions latines de l'Ancien et du Nouveau Testament ont pris naissance au IIe et au IIIe siècle, en Afrique aussi bien qu'en Italie et en Gaule. Ces versions n'étaient pas toujours complètes; parfois elles s'étendaient seulement à un livre ou à un groupe de livres. Avec le temps le recueil des différents livres traduits finit par constituer au moins une version complète, peut-être deux sinon plus, qui obtinrent un caractère plus ou moins officiel.

Nonobstant ces raisons qui militent en faveur de versions multiples, d'autres historiens soutiennent l'opinion contraire. D'après eux, une seule traduction aurait existé avant saint Jérôme; elle aurait pris naissance en Afrique, d'où elle se serait répandue dans les autres Eglises latines. Ils font valoir qu'avec quelques différences, il y a aussi de remarquables ressemblances entre les anciens textes de la Bible latine et que les divergences s'expliqueraient suffisamment comme des retouches faites à un même texte original pour l'adapter au goût et au langage de chaque Eglise. Ils prétendent ensuite constater dans l'ancienne version des « africanismes » qui seraient des indices d'une commune origine africaine. En troisième lieu ils font valoir le commerce intense et mutuel qui existait entre les différentes Eglises, de sorte que, dès qu'une version fut faite dans l'une d'elles, elle aurait été ou

1. *In Ps.*, 37, 49, *P. L.*, 14,1034.

2. *Com. in Eccl.*, 11, *P. L.*, 23, 1102; *Ep. ad Marc.*, 5, *P. L.*, 22, 450. Si saint Jérôme parle souvent au singulier de « l'ancienne version », c'est qu'il embrasse dans ce terme collectif toutes les versions faites avant lui.

pu être transmise immédiatement aux autres. Bien que ces observations ne soient pas dépourvues de tout fondement, les arguments formulés pour la thèse opposée l'emportent de beaucoup : tout porte à croire qu'il y eut primitivement plusieurs versions latines.

L'ensemble des textes latins de la Bible préhiéronymienne est souvent nommé *Itala* ou *Vetus Itala*. Cette dénomination n'est pas très heureuse. Elle suggère, en effet, l'idée d'une seule version et d'une relation particulière de cette version avec l'Italie. Or la seconde supposition n'est pas moins précaire que la première; car elle repose uniquement sur un texte très énigmatique de saint Augustin. En traitant de l'Ecriture sainte, l'évêque d'Hippone recommande une version en ces termes : *In ipsis autem interpretationibus, Itala ceteris præferatur; nam est verborum tenacior cum perspicuitate sententiæ* : « Parmi les versions, l'Itala doit être préférée aux autres, parce qu'elle est plus conforme aux mots et plus claire pour le sens [1]. » Ceux qui estiment qu'il n'y avait qu'une seule version latine d'origine africaine appliquent ces paroles aux différentes recensions qu'elle aurait reçues, parmi lesquelles l'évêque d'Hippone désignerait comme la meilleure celle qui avait cours en Italie. Mais on n'a guère le droit de donner au mot *interpretationes* le sens de recensions; au surplus, nulle part ailleurs il n'est fait mention de ce texte italien qui dépasserait les autres en valeur; saint Jérôme en particulier l'ignore complètement. Et comment admettre que le grand docteur africain, si la Bible latine avait pris origine dans son Eglise, préférât à ce texte primitif un autre issu de celui-ci au moyen de retou-

1. *De doctr. christ.*, 2, 15, *P. L.*, 34, 46.

ches? Pour toutes ces raisons, un nombre toujours croissant d'auteurs estiment que, dans le passage en question, saint Augustin ne vise pas une Bible spéciale à l'Eglise d'Italie. Les uns supposent, qu'*Itala* est une désignation de la Vulgate de saint Jérôme, d'autres qu'il faut remplacer *Itala* par *Aquila* ou par *Illa*. Cette dernière explication est particulièrement séduisante : saint Augustin recommanderait, parmi les différentes versions, tout simplement *celle* qui est la plus exacte et la plus claire.

Les premières versions latines ont été faites en langue vulgaire sur le texte des Septante. Le latin populaire se distingue sensiblement du latin classique. A l'époque des empereurs, c'était la langue de conversation et les lettrés eux-mêmes s'en servaient dans l'usage quotidien. Les traductions préhiéronymiennes dont notre Bible actuelle contient encore de notables parties sont notre meilleure source pour la connaissance de ce dialecte. Il présente de nombreuses particularités dont les principales sont les suivantes :

Nouveau sens donné à d'anciens mots : *ambitio* = accompagnement, I Macch., 9, 37; *iudicium* = loi, Lev., 18, 4; *ministerium* = vaisselle de table, I Macch., 11, 58; *reverentia* = honte, Ps., 68, 20; *honestus* = riche, Sag., 10, 11; *relinquere* = permettre, Ps., 104, 14; *emigrare* = chasser, Ps., 51, 7; *obscurare* = s'obscurcir, Eccli., 16, 28; *consolari* = être consolé, Ps., 76, 3.

Mots nouveaux : *refrigerium* = remède, Sag., 2, 1; *dulcor* = douceur, Eccli., 11, 3; *placor* = jouissance, Eccli., 4, 13; *viratus* = brave, Eccli., 28, 19; *sagittare* = lancer des flèches, Ps., 10, 3; *inhonorare* = mépriser, Eccli., 22, 5; *obviare* = rencontrer, Ps., 84, 9.

Formes inédites : *inimicitia* au singulier, Eccli., 6, 9;

complacitior, Ps., 76, 8; *odivi*, Ps., 25, 5; *absconsus*, Sag., 7, 21.

Liaisons et constructions inusitées : *humiliavit in terra* (pour *in terram*), Ps., 142, 3; *datur in manibus* (pour *in manus*) *inimicorum*, I Macch., 2, 7; *ad summum eius*, Ps., 18, 7; *cognovit quia non potest* (pour *non posse*) I, Macch., 7, 25; *intelligant quoniam fortior est* (pour *fortiorem esse*), Sag., 13, 4.

L'influence directe de l'original se constate facilement à quelques expressions et constructions grecques, ou à certaines fautes causées par une intelligence fautive du grec : *allophyli*, Ps., 55, 1; *aporia*, Eccli., 27, 5; *poderes*, Sag., 18, 24; *ex hoc nunc* = ἀπὸ τοῦ νῦν, Ps., 112, 2; *dignus sedium*, Sag., 9, 12; *in consiliis quibus cogitant*, Ps., 9, 23; *Spiritus Domini replevit orbem terrarum et hoc quod* (pour *hic qui*) *continet omnia* (τὸ συνέχον sc. πνεῦμα) *scientiam habet vocis*. Ces hellénismes montrent que les traducteurs se préoccupaient de faire une traduction aussi littérale que possible. Par suite de la même tendance se rencontrent aussi dans leur texte bien des hébraïsmes qui y passaient par l'intermédiaire des Septante. Ainsi par exemple le féminin pour exprimer le neutre : *unam petii, hanc requiram*, Ps., 26, 4; le comparatif avec *ab* : *dedisti lætitiam... a fructu frumenti, vini et olei sui*, Ps., 4, 6; la répétition du pronom personnel ou, démonstratif dans les phrases relatives : *gens cuius est Dominus Deus eius*, Ps., 32, 12; *Aaron quem elegit ipsum*, Ps., 104, 26, etc.[1]

Les traducteurs n'étaient d'ailleurs pas trop habiles. Aussi leur arriva-t-il souvent de ne faire aucune attention ni au sens exact des mots ni au contexte.

1. Ces exemples sont empruntés à l'*Introduction* de Kaulen-Hoberg, 6e édition, 1911, t. I, p. 197 *sq.*

Les restes de ces anciennes versions latines sont assez nombreux et assez étendus. Ils sont surtout représentés par ceux des livres de notre Vulgate que saint Jérôme leur a empruntés sans modification, savoir Sagesse, Ecclésiastique, Baruch, I-II Macchabées et le Psautier. Ce dernier est cependant revisé d'après le texte hexaplaire. D'autres sont conservés dans quelques manuscrits dont les principaux ont été mentionnés plus haut. En outre, des passages détachés sont épars dans les ouvrages des Pères ou écrivains ecclésiastiques ainsi que dans les textes liturgiques. Le bénédictin P. Sabatier a réuni tous les restes connus de son temps en trois volumes, 1739-1749, dont les deux premiers contiennent les textes de l'Ancien Testament. En 1899, l'académie de Munich en a entrepris une édition plus critique et plus complète, mais sans mener ce travail à bonne fin. Bientôt après, un savant isolé, J. Denk, s'est voué au même labeur, en vue de publier un « nouveau Sabatier ». Il n'a pas davantage réussi. Après avoir composé quelques études préliminaires, il est mort en 1927. Les matériaux réunis par ses soins ont été légués à l'abbaye de Beuron. On souhaiterait qu'il se trouvât quelqu'un pour les utiliser.

II. — Œuvre de saint Jérôme.

Comme il y avait plusieurs versions latines et qu'officiellement aucune n'était préférée aux autres ou imposée par l'autorité ecclésiastique, le texte biblique de l'Eglise occidentale fut dès le commencement beaucoup moins uniforme que celui de l'Eglise grecque. En outre, de même que dans les manuscrits hébreux et grecs, des fautes s'y

glissaient par suite de la multiplication des copies, sans compter que par-ci par-là on corrigeait le texte surtout d'après des manuscrits grecs qui circulaient fréquemment en Occident. En conséquence, il y avait, au IVe siècle, une telle divergence entre les différents textes que saint Augustin la jugeait intolérable [1] et que saint Jérôme s'en plaignait amèrement : « Chacun, disait-il, ajoute ou enlève arbitrairement comme il lui plaît », de sorte qu'il y a « autant de textes différents que d'exemplaires » [2].

Un tel état de choses ne pouvait pas durer. Il était surtout un obstacle à l'emploi public de la Bible dans les lectures solennelles et dans la liturgie. Pendant les trois premiers siècles cette situation avait été supportée patiemment. Mais plus tard il fallut y porter remède, d'autant que, avec la foi chrétienne, beaucoup de peuples nouveaux recevaient aussi de l'Eglise latine l'Ecriture sainte. Or c'est précisément au IVe siècle que la Providence fit surgir dans cette Eglise un homme apte sous tous les rapports à entreprendre le travail de correction qui s'imposait si impérieusement. Cet homme est celui-là même que l'on entendait tout à l'heure gémir sur les conditions lamentables dans lesquelles se trouvait l'ancienne Bible latine : saint Jérôme (340-420).

Né à Stridon en Dalmatie vers 340, il se rendit à l'âge de vingt ans à Rome et y étudia le latin, qui était sa langue maternelle, chez le meilleur grammairien de son temps, Aelius Donatus, dont les œuvres grammaticales formaient encore au moyen âge la base des études latines. En même temps il

1. Ep. 71, *P. L.*, 33, 243.

2. *Præf. in Jos.*, *P. L.*, 28, 463 ; Cfr. *Præf. in Evang. ad Damasum*, *P. L.*, 29, 526.

apprit à fond le grec, surtout par l'étude d'Aristote et de ses commentaires. Il était bientôt tellement versé dans la littérature soit latine soit grecque qu'il n'y avait, d'après son propre témoignage, presque pas de livre qu'il n'eût lu. Au cours d'un voyage à travers l'Orient, le premier peut-être des occidentaux, il se mit à l'étude de l'hébreu et s'y adonna pendant les cinq années (374-379) qu'il passa en anachorète dans le désert de Chalcis, à l'est d'Antioche. Plus tard, pendant son séjour à Bethléem (386-420), il reprit, malgré son âge, cette étude avec beaucoup de zèle et y ajouta celle de l'araméen.

La connaissance des langues était complétée chez lui par celle de la théologie et de l'exégèse. Il s'y initia d'abord à Trèves, peu de temps après avoir terminé ses études classiques à Rome. Dès cette époque, il composa même un petit ouvrage exégétique sur le prophète Abdias. Dans la suite, il se forma successivement aux principes de l'interprétation scripturaire : à l'école d'Apolinaire de Laodicée à Antioche, de Grégoire de Nazianze à Constantinople, de Didyme l'Aveugle à Alexandrie. Au surplus, ses multiples voyages et son long séjour en Terre sainte lui furent très utiles pour l'intelligence de la Bible.

Toutes ces connaissances fécondées par de grands talents et par un zèle infatigable firent de lui un bibliste d'une trempe exceptionnelle, en même temps que ses vertus et sa vie ascétique l'élevaient à une véritable sainteté. Sous tous les rapports saint Jérôme était de la plus haute compétence pour fournir à l'Eglise le texte définitif de la Bible qui lui manquait.

On comprend donc aisément que, lors d'un synode à Rome auquel saint Jérôme prit part (383), le pape Damase I^er^ lui ait donné l'ordre de corriger

la Bible latine. Il se mit immédiatement à l'œuvre et revisa, d'après le grec, d'abord le Nouveau Testament — ce texte revisé est encore aujourd'hui le nôtre — puis le Psautier. Les Psaumes corrigés trouvèrent tout de suite un accueil empressé à Rome : ils sont encore maintenant en usage à la basilique de saint Pierre. A ce Psautier romain, comme on l'appelle, sont empruntés les textes du Missel, les antiennes et répons du Bréviaire ainsi que le psaume 94 de l'invitatoire.

Ce premier travail ne suffisait pas à saint Jérôme. Durant son second voyage en Orient, qu'il entreprit après la mort du Pape Damase (384), pour se fixer définitivement à Bethléem, il profita de son séjour à Césarée pour étudier les Hexaples d'Origène. A partir de 386, il corrigea, d'après ce modèle, un bon nombre de livres de l'Ancien Testament, peut-être tous, surtout le Psautier, en prenant soin d'y reporter même les astérisques et les obèles du texte hexaplaire. Ce nouveau Psautier de saint Jérôme fut immédiatement reçu en Gaule, d'où son nom de *Psalterium gallicanum*. Il est devenu le Psautier du Bréviaire romain et de la Vulgate. De cette seconde révision de l'Ancien Testament, en dehors du Psautier, seul le livre de Job est encore conservé.

Entre temps, pendant qu'il revisait ainsi l'Ancien Testament, saint Jérôme avait décidé d'en entreprendre une nouvelle traduction basée sur l'hébreu. L'impulsion lui en avait été donnée par ses amis, qui le priaient d'élaborer un texte latin pleinement conforme à l'original. Cette demande correspondait à sa prédilection toujours croissante pour le texte hébreu, pour l'*hebraïca veritas*, comme il aimait s'exprimer. Une nouvelle version lui paraissait, en outre, propre à fournir des armes efficaces dans les

controverses avec les Juifs qui avaient encore toujours lieu. C'est à Bethléem, dans la solitude de sa cellule monastique, qu'il commença en 390 la traduction de l'Ancien Testament pour l'achever en 405. Les premiers livres par lui traduits dès 390 furent les deux livres de Samuel et les deux livres des Rois. Suivit la version des Psaumes (*Psalterium juxta Hebraeos*) en 391, des Prophètes en 392, de Job en 393, d'Esdras-Néhémie en 395, des Paralipomènes en 396, des Proverbes, de l'Ecclésiaste et du Cantique en 397, du Pentateuque entre 398 et 404, de Josué, des Juges, de Ruth, d'Esther en 405. Tous ces livres protocanoniques furent traduits directement sur l'hébreu. Saint Jérôme traduisit en outre les deux livres deutérocanoniques de Tobie et de Judith sur un texte araméen — le premier peut-être tout au commencement de son travail, le second peut-être seulement après tous les autres — [1] les fragments deutérocanoniques de Daniel sur le grec à une date inconnue. Par contre, il n'a pas traduit les parties deutérocanoniques d'Esther, ni la Sagesse, l'Ecclésiastique, Baruch et les Macchabées. L'ordre chronologique dans lequel il a fait ses traductions correspond aux demandes successives de ses amis.

Pour la plupart des livres de l'Ancien Testament, saint Jérôme fournit un texte latin entièrement nouveau. Elaboré par le plus grand savant bibliste de l'ancienne Eglise, il est, pour son temps, un texte vraiment parfait. Saint Jérôme l'a composé sur l'original hébreu d'après des principes qu'il faut reconnaître comme hautement scientifiques. Il est admis aujourd'hui par les exégètes protestants eux-

1. Ces dates sont données par le P. Vaccari, *Institutiones Biblicæ*, t. I, 1927, et à sa suite par Gœttsberger, *Introduction*, 1928.

mêmes que sa version est de beaucoup la meilleure de toutes les versions anciennes.

D'autre part, saint Jérôme n'a pas pu ne pas payer, lui aussi, son tribut à son temps, à son milieu, aux circonstances de sa vie. Le mérite incontestable que présente l'ensemble de son œuvre ne doit pas nous empêcher de nous rendre en même temps pleinement compte des lacunes de sa traduction. Un examen objectif permet d'en équilibrer impartialement les côtés forts et les côtés faibles.

Il faut relever en premier lieu que saint Jérôme a fait tout son possible pour comprendre le texte hébreu. Il ne voulut, absolument rien traduire dont il n'eût auparavant saisi le sens : *hoc unum scio, non potuisse me interpretari nisi quod ante intellexerim*[1]. C'est pourquoi il reprit, malgré son âge, l'étude de l'hébreu et voulut, au prix de sommes considérables, assurer, pour les passages et surtout pour les livres difficiles, par exemple pour Job, l'aide de savants juifs[2]. Dans le même but il prit méthodiquement en considération les versions grecques des Septante, d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion[3]. Si, malgré tous ces efforts, bien des mots et des phrases lui ont échappé, il faut savoir qu'aujourd'hui encore la Bible hébraïque renferme maintes obscurités que même la critique et l'exégèse moderne, n'arrivent pas à dissiper, que saint Jérôme avait sous les yeux un texte non vocalisé et que de son temps, aussi bien que du temps des Septante le traducteur n'avait à sa disposition, pour lire et comprendre l'hébreu, ni grammaire ni lexique, mais uniquement l'enseignement oral.

1. *Præf. in Job, P. L.*, 28, 1081.
2. *Ibidem.*
3. *Præf. in Eccle., P. L.*, 23, 1011 *sq.*

En même temps que saint Jérôme se donnait cette peine pour pénétrer le sens de l'original hébreu, il s'efforçait non moins consciencieusement de l'exprimer aussi bien que possible en latin. Sous ce rapport il visait un triple but : la fidélité, la clarté et l'élégance. Sa grande préoccupation était d'abord de fournir un texte absolument conforme au texte primitif. Il pouvait se rendre le témoignage de n'avoir jamais sciemment changé quoi que ce soit de l'original : *Mihi omnino conscius non sum mutasse ne quidpiam de hebraïca veritate* [1]. Plusieurs fois il fait appel au suffrage des Juifs pour attester la conformité entre l'hébreu et son texte latin [2].

Tout en voulant ainsi traduire avec une absolue fidélité, il ne se considérait pourtant pas comme esclave de la lettre hébraïque. Il tenait, au contraire, grand compte du génie de la langue latine : « Nous ne devons pas, disait-il, nous préoccuper de la lettre au point de perdre de vue le sens pour nous être liés aux syllabes »; [3] car, comme il l'exposait ailleurs, « le principe d'un bon traducteur doit être d'exprimer les particularités d'une autre langue d'une façon qui soit appropriée à la sienne » [4]. Suivant cette règle, il rendait plutôt le sens que les mots de l'hébreu: *....expressimus, sensuum potius veritatem quam verborum interdum conservantes* ; et il avait le souci de donner aux idées de la Bible hébraïque une forme non seulement claire mais encore esthétique : *Nos hoc sequimur ut, ubi nulla est de sensu mutatio,*

1. *Prologus galeatus.*

2. *Prologus galeatus* : *Præf. in Pent., P. L.*, 28, 152; *Ep.* 112 *ad Aug., P. L.*, 22, 929.

3. *Ep.* 106 *ad Sunn. et Fret., P. L.*, 22, 847.

4. *Ibidem*, 840.

5. *Ep.* 112 *ad Aug., Migne, P. L.*, 22, 928.

latini sermonis elegantiam conservemus[1]. Dans ce but il remplace régulièrement la coordination des phrases hébraïques par d'élégantes périodes; il varie ses expressions même là où l'hébreu gardait les mêmes mots; il raccourcit et contracte des phrases; il omet des répétitions, tandis que, d'autre part, il ne se prive pas d'additions jugées nécessaires.

Tels sont les principes d'après lesquels saint Jérôme a tâché de réaliser une traduction fidèle, claire et élégante. S'il les avait constamment suivis, il aurait fourni un texte absolument parfait. Malheureusement il leur est assez fréquemment infidèle. La raison principale en est qu'il tenait grand compte des formes traditionnelles que les idées de l'Ancien Testament avaient reçues dans les anciennes versions. C'est ainsi qu'il se sert plutôt du latin vulgaire que du latin classique. Il conserve dans son texte des expressions et des phrases du texte courant, bien qu'il les ait reconnues comme fausses. D'où beaucoup d'hébraïsmes et quelques hellénismes.

Parfois aussi, sans y être obligé par ce principe de fidélité, il traduit d'une façon trop servile, de telle sorte que certains passages en deviennent incompréhensibles. D'autres fois, au contraire, sans que la clarté ou l'élégance l'eussent exigé, il traduit d'une manière trop libre.

Enfin il modifie quelquefois le texte sous l'influence des traditions rabbiniques de ses maîtres juifs trop aisément adoptées, ou il y fait entrer ses propres idées théologiques. Cette dernière tendance se constate surtout en matière de messianisme, où il est responsable d'avoir accentué sinon créé le sens messianique de quelques passages.

1. *Ep.* 112 *ad Sunn. et Fret.*, *P. L.*, 22, 856.

A ces diverses sources d'imperfections il faut ajouter la hâte avec laquelle, par suite de ses multiples occupations, saint Jérôme a fait sa traduction, au moins pour quelques livres. C'est ainsi qu'il a traduit Tobie en un jour et Judith en une nuit. Pendant qu'un Juif lui traduisait de vive voix le texte araméen de ces deux livres en hébreu, il le dictait, séance tenante, en latin. Aussi la version de ces livres est-elle la plus libre de son œuvre. De même il traduisit en trois jours les Proverbes, l'Ecclésiaste et le Cantique : ce qui ne l'a pas empêché de fournir pour ces trois écrits un texte relativement parfait.

Plus tard, saint Jérôme a corrigé beaucoup de ces imperfections dans ses commentaires

III. — Propagation de la version de saint Jérôme; formation de la Vulgate.

Bien que de beaucoup supérieur à l'ancien, le nouveau texte ne trouva pas tout de suite un accueil favorable. Saint Jérôme lui-même avait prévu les difficultés que rencontrerait l'introduction de sa version. Aussi s'était-il prémuni contre l'opposition dans les préfaces qu'il mit en tête de ses différents livres, en particulier dans le fameux *prologus galeatus* des livres des Rois qui devait servir d'avant-propos à toute sa traduction.

La défaveur témoignée à l'œuvre hiéronymienne s'explique suffisamment quand on pense aux répercussions que le remplacement du texte usuel par un autre devait avoir sur l'enseignement comme sur la liturgie. Saint Augustin surtout, dans plusieurs lettres adressées à l'anachorète de Bethléem, releva les inconvénients d'une telle innovation. Il voyait

dans l'œuvre de saint Jérôme une dépréciation excessive du vénérable texte des Septante et de toutes les versions qui en avaient découlé et, du moment que les Apôtres s'étaient servis de la Bible alexandrine, il la prenait même pour un tort fait à leur autorité [1]. Quand un ami parlait de la sorte, il n'est pas étonnant que saint Jérôme ait trouvé de la part de ses adversaires, qui étaient très nombreux, la plus vive et la plus haineuse opposition. Ils trouvèrent un porte-parole en la personne de Rufin, qui écrivit tout un livre contre lui, dans lequel il allait jusqu'à lui reprocher d'être coupable d'hérésie et de trahison envers l'Eglise [2].

Cependant, lorsque la mort de saint Jérôme mit fin aux rancunes personnelles, la valeur de sa version fut de plus en plus appréciée. D'abord et avant tout en Gaule, où par exemple Jean Cassien († 425), Vincent de Lérins († 460), Prosper d'Aquitaine († 463) Eucher († 450), Salvien († 500 env.), Avit de Vienne († 518), tout en citant des passages d'après les deux textes, témoignent néanmoins de leurs préférences pour celui de saint Jérôme. A Rome, saint Léon le Grand se servait des deux textes et de même saint Hilaire († 468).

A mesure qu'on s'avance vers le moyen âge, on voit le texte de saint Jérôme s'accréditer de plus en plus. Jean III et ses successeurs le préféraient. Grégoire le Grand († 604) emploie lui-même les deux et relève expressément que le Saint-Siège les a l'un et l'autre en usage : *Sedes apostolica... utraque utitur* [3]. Aux synodes de Tours (597), de Séville (590), au

1. *Ep.* 82, 5, 35, *P. L.*, 33, 291; *Ep.* 71, 4, *ibidem*, 242.
2. *Apol.*, 2, 32, *P. L.*, 21,611.
3. *Præf. in Job.*, *P. L.*, 75, 615.

concile du Latran (649), seule la version de saint Jérôme fut citée. Au témoignage de saint Isidore de Séville († 636), « toutes les Eglises s'en servent généralement » [1]. Un siècle plus tard, Bède le Vénérable († 735) l'appelle «notre édition », tandis qu'à propos du texte préhiéronymien il parle de « l'ancienne traduction [2] », et, au IX^e^ siècle, Walafrid Strabon pouvait dire : « Maintenant partout l'Eglise romaine s'en sert [3] ». C'est ainsi que le texte de saint Jérôme s'était introduit petit à petit jusqu'à supplanter l'autre. Il n'avait pas été imposé par un décret officiel de l'Eglise; il s'était répandu par la simple pratique.

Par suite de l'acceptation générale dont la version de saint Jérôme était l'objet, le texte latin de l'Ancien Testament se composait et se compose encore aujourd'hui d'éléments assez différents :

1° Le gros en est constitué par les livres traduits de l'hébreu, savoir tous les protocanoniques, à l'exception du Psautier;

2° Deux livres, Tobie et Judith, sont traduits de l'araméen;

3° Les parties deutérocanoniques de Daniel et d'Esther sont traduites du grec;

4° Le Psautier représente le texte de l'ancienne version revisée d'après les Hexaples;

5° La Sagesse, Baruch, l'Ecclésiastique, I-II Macchabées, dont saint Jérôme n'a pas fait de révision, offrent l'ancien texte sans retouche.

A cause de sa propagation générale, la Bible des Septante avait reçu le nom d'édition vulgaire, κοινὴ ἔκδοσις, en latin *editio vulgata*. La même désigna-

1. *De off. eccl.*, 1, 12, *P. L.*, 83, 748.
2. *Hexaem.*, 1, 1, *P. L.*, 91, 52, 57, 1010.
3. *Præf. ad Gloss. ord.*

tion fut appliquée à la première Bible latine. Puisque le texte de saint Jérôme prenait sa place, il était normal qu'il en héritât aussi le nom. A partir du XII^e siècle, d'après d'autres seulement à partir du XVI^e siècle, il s'appela *Vulgate*. Ce titre lui est aujourd'hui exclusivement réservé.

IV. — La Vulgate à travers le Moyen Age.

Le nouveau texte qui supplantait victorieusement l'ancien n'était malheureusement pas invulnérable et, à peine sorti de la cellule de Bethléem, il était aux prises avec tous les inconvénients auxquels sont exposés les livres manuscrits. Tandis que les massorètes prenaient les mesures les plus rigoureuses pour figer dans l'immobilité l'original hébreu, la traduction de saint Jérôme était bientôt lamentablement altérée.

Comme les précédents, le texte fut à son tour envahi comme par une armée irrésistible de fautes de toutes sortes. Les plus dangereuses étaient celles qui résultaient de la confusion avec les versions antérieures et cette contamination était inévitable aussi longtemps que les deux étaient simultanément en usage.

Quand on prend connaissance des manuscrits du VI^e-IX^e siècle, on constate que dans les uns la nouvelle version est parsemée d'expressions tirées de l'ancienne, que dans les autres non seulement des versets mais encore des passages assez considérables sont empruntés à l'édition précédente. D'autres fois les leçons de l'ancien texte sont notées en marge du nouveau : d'où il leur est arrivé souvent de pénétrer après coup dans le texte même. En voici un exemple[1].

1. Tiré de l'*Introduction* de Kaulen-Hoberg.

Dans II Sam. 1, 18-19, la phrase : *Considera Israël pro his qui mortui sunt super excelsa tua vulnerati* provient de l'ancien texte et la suivante : *Inclyti Israël super montes tuos interfecti sunt* fait partie du texte nouveau, les deux étant la traduction d'une seule et même phrase hébraïque. La corruption des textes devenait si grande qu'un historien de la Vulgate n'a pas hésité à écrire que, déjà cent ans après la mort de saint Jérôme, on pouvait dire de sa version ce qu'il avait dit de l'ancien texte : *Quot codices tot exemplaria* et que le texte nouveau se trouvait au XIV^e^ siècle dans le même état que l'ancien au IV^e^ [1].

Pour arrêter cette dégradation progressive et garder le texte dans un état plus pur, on prit, de bonne heure et à travers tout le moyen âge, différentes mesures. Déjà Cassiodore († 570) donnait à ses moines des règles précises dans ce sens. A la fin du IX^e^ siècle, Charlemagne lui-même s'intéressa vivement à la correction de la Bible et il chargea de ce travail son chancelier Alcuin, qui, en comparant soigneusement surtout des manuscrits anglais, fit une nouvelle recension de la Vulgate. Ce texte corrigé se répandit beaucoup et jouit durant tout le moyen âge d'une grande autorité. Presque simultanément, l'évêque d'Orléans, Théodulphe corrigea également la Bible, surtout d'après des manuscrits espagnols. De même plus tard Lanfranc († 1089) en Angleterre, saint Etienne Harding († 1134) pour l'ordre cistercien, Nicolas Massiacoria, diacre de l'église Saint-Damase à Rome (fin du XII^e^ siècle), pour l'Italie.

Au XIII^e^ siècle, l'Université de Paris établit un texte qui reproduisait principalement la recension d'Alcuin. Elle en fit le texte normal pour toutes ses écoles. Par suite de la grande influence de cette uni-

1. Kaulen. *Geschichte der Vulgata*, 1868, p. 225, 279.

versité, cette Bible parisienne devint bientôt le *textus receptus* de toute l'Eglise latine. D'autre part, comme l'*exemplar Parisiense* était assez défectueux, sa réception universelle fit naître un genre tout nouveau de travaux critiques qui eurent pour but la correction de son texte. On recueillit toutes les variantes que présentaient les autres textes par comparaison avec ce *textus receptus* et on y ajouta des remarques sur les meilleures leçons. Ces collections reçurent le nom de correctoires et forment le point culminant de la science biblique à cette époque. Les plus célèbres sont le *Correctorium Parisiense* dû aux dominicains, *le Correctorium Sorbonicum* des Franciscains et le *Correctorium Vaticanum*.

Au XIV^e^ siècle, surtout depuis le concile de Vienne (1311), l'étude des langues orientales et classiques devenait plus intense qu'auparavant. On les mit à profit pour corriger encore une fois le texte biblique. Les uns avaient recours aux Bibles hébraïques et grecques, les autres s'efforçaient de donner au latin de la Vulgate une forme plus classique.

Pour toutes ces raisons il n'est pas étonnant que les manuscrits de la Vulgate soient très différents entre eux. Ils existent par milliers, dont quelques-uns seulement remontent au VII^e^ et au VIII^e^ siècle. La plupart appartiennent au moyen-âge postérieur. On les divise d'après leurs pays d'origine et d'après les recensions qu'ils représentent. Dom Quentin [1] distingue trois groupes principaux :

1° Manuscrits espagnols, dont le meilleur est le *Codex Toletanus* du VIII^e^ siècle;

2° Manuscrits qui contiennent la recension d'Alcuin. Parmi eux émergent le *Codex Amiatinus* du VIII^e^ siècle et le *Codex Vallicellianus* du IX^e^ siècle.

1. Voir p. 138.

Le premier fut écrit en Angleterre et est une copie d'un texte italien. Le second est souvent regardé comme l'exemplaire d'Alcuin ou comme une reproduction de cet exemplaire.

3° Manuscrits qui portent la recension de Théodulphe, surtout le *codex Ottobonianus* du VIII^e^ siècle. Ces trois familles de textes représenteraient trois types relativement purs de manuscrits dont tous les autres procéderaient par voie d'amalgame.

La discordance entre les manuscrits avait pour suite inévitable une certaine méfiance vis-à-vis du texte en cours; car en citant ou lisant un passage biblique on n'était jamais sûr d'en avoir devant soi la teneur exacte. La Vulgate autrefois si estimée paraissait à quelques-uns à tel point dépourvue de valeur qu'ils pensaient à la remplacer par une nouvelle version. C'est ainsi que le cardinal anglais Adam Easton († 1397) traduisit l'Ancien Testament sur l'hébreu, à l'exception des Psaumes, et que, sur l'ordre du pape Nicolas V, l'Italien Manetti († 1459) commença une version de toute la Bible; mais il ne traduisit que le Nouveau Testament et une partie des Psaumes.

L'invention de l'imprimerie, qui fut tout de suite mise à profit pour propager davantage l'Ecriture Sainte, au lieu d'arrêter immédiatement la confusion, contribua tout d'abord à l'augmenter; car longtemps les éditeurs imprimèrent n'importe quel texte qu'ils avaient à leur disposition sans se soucier de sa valeur. C'est le cas pour les nombreuses éditions antérieures à 1500, dont la plus ancienne est celle de l'année 1450 environ,faite par Gutenberg à Mayence. Mais, à partir du XVI^e^ siècle,on se préoccupe d'obtenir des éditions critiques basées sur la comparaison des manuscrits et des éditions déjà existantes. Un des premiers textes ainsi corrigés fut

publié à Venise, en 1511, par le Dominicain A. Castellano. Des éditions encore plus critiques suivirent, surtout la Bible polyglotte publiée par les soins du cardinal Ximénès à Alcala (1514-1517), et les Bibles imprimées par le savant éditeur Robert Estienne. Parmi ces dernières, la meilleure est celle de 1540, la plus connue celle de 1555. A celle-ci Robert Estienne appliquait pour la première fois la division en versets, division qui a été dans la suite acceptée pour les Bibles de toutes les langues.

Entre temps la Réforme venait compliquer la situation. Pendant que les uns donnaient des éditions critiques en comparant les manuscrits, d'autres, catholiques et protestants, se permettaient de modifier sérieusement le texte en prétendant le corriger sur l'hébreu ou le grec. Parmi les catholiques il faut citer surtout le bénédictin Isidore Clarius (1542, 1557), parmi les protestants André Osiander (1522, 1523) et Luther (1529). D'autres encore croyaient devoir s'atteler à de nouvelles versions : le dominicain Santes Pagnino (1493-1518), les protestants Sébastien Munster (1584) et Léon Juda (1543).

V. — Décret du concile de Trente.

Toutes ces nouvelles éditions critiques ou non critiques, toutes ces recensions plus ou moins novatrices et arbitraires, toutes ces nouvelles versions ne pouvaient faire autrement que d'entraîner un désarroi toujours croissant et achevaient de discréditer l'autorité de la Vulgate. A tous les chrétiens désireux d'un texte sûr des Ecritures saintes cette situation devait arracher ce cri de détresse et cette ardente supplique que déjà trois siècles

plus tôt Roger Bacon avait adressée au Pape : *Clamo ad Dominum et ad vos de ista corruptione literae quia vos soli potestis ponere remedium* [1]. En effet, seule la suprême autorité ecclésiastique pouvait intervenir efficacement. Elle le fit au concile de Trente par une double décision.

En premier lieu elle imposa la Bible de la Vulgate comme texte authentique. Le 8 avril 1546, dans cette même session IV où avait été fixé le canon des livres bibliques, les Pères du concile publièrent le décret suivant : « Considérant qu'il peut être très utile pour l'Eglise de connaître, parmi toutes les éditions latines des Livres Saints qui sont en cours, celle qu'il faut tenir pour authentique, le même saint concile statue et déclare que c'est l'édition ancienne et *vulgate*, consacrée par le long usage de l'Eglise durant tant de siècles, qui doit être regardée comme authentique dans les leçons, discussions, prédications et expositions publiques, et que personne ne doit avoir l'audace ou la présomption de la rejeter sous aucun prétexte. »

Ce décret, si souvent mal compris et mal interprété par les protestants, n'est, en somme, que l'approbation officielle et formelle donnée par le magistère de l'Eglise à l'usage, qui existait depuis bientôt mille ans, de se servir de la Vulgate comme d'un texte biblique digne de foi. En déclarant l'authenticité de cette Bible latine, l'Eglise affirme que la Vulgate, en tant que source de la révélation surnaturelle, est conforme à l'original, c'est-à-dire qu'elle reproduit sans erreur l'ensemble des doctrines dogmatiques et des règles morales contenues autrefois dans les autographes des auteurs inspirés.

1. *Epist. ad Clem. IV.*

Néanmoins cette conformité n'est pas affirmée dans un sens absolu. Il ressort, au contraire, des débats qui précédèrent la rédaction et la promulgation du décret que les légats du Pape, ainsi que les théologiens qui prenaient part au concile, se rendaient pleinement compte des défectuosités de la Vulgate. Le concile ne veut donc pas dire que celle-ci soit sans imperfections d'aucune sorte, notamment sans aucune faute de traduction. Il est, en effet, indéniable que la Vulgate contient de nombreuses fautes. Il y a des inexactitudes même dans des passages doctrinaux, comme il ressort de ce que nous avons dit sur les caractères de la traduction de saint Jérôme. Par exemple, le texte latin de Job 19, 25-27; *Scio enim quod Redemptor meus vivit et in novissimo die de terra resurrecturus sum* etc. est une affirmation claire de la résurrection de la chair, tandis que l'hébreu ne renferme pas cette doctrine. Isaïe 45, 8 : *Rorate cœli desuper et nubes pluant justum* etc. est en latin une prédiction du Messie personnel, en hébreu seulement une prophétie du salut messianique.

D'autre part, les théologiens qui ont interprété le décret sont unanimes à reconnaître que les textes fautifs ne constituent jamais d'erreurs doctrinales proprement dites, c'est-à-dire qu'ils ne contiennent pas d'idée qui ne se rencontre en d'autres parties de l'Ecriture ou dans la tradition. S'ils ne peuvent prétendre à représenter le texte biblique, de tels passages peuvent toujours être utilisés à titre de témoignages traditionnels.

De même que le décret ne prononce pas l'authenticité absolue de la Vulgate, mais seulement son authenticité substantielle, il ne comporte pas davantage une dépréciation, soit des textes originaux hébreux, araméens ou grecs, soit des textes

des anciennes versions, comme s'ils devaient être considérés comme moins authentiques. La meilleure preuve en est qu'ils n'y sont même pas mentionnés. Le concile relève la valeur de la Vulgate uniquement par comparaison avec les autres versions latines. Il ne diminue d'aucune façon l'autorité de la Bible hébraïque ou de la Bible des Septante et ne signifie pas qu'on ne puisse leur emprunter des arguments dogmatiques ou se dispenser d'y recourir dans les recherches sur le sens exact de la parole divine.

VI. — Bible Sixto-Clémentine.

A cette déclaration sur le caractère authentique de la *Vulgate* le concile joignit immédiatement l'ordre non moins important d'en établir un texte aussi pur que possible : *Ut posthac Sacra Scriptura, potissimum vero haec ipsa vetus et vulgata editio, quam emendatissime imprimatur.*

Les savants catholiques entreprirent aussitôt la correction du texte latin de la Bible, en premier lieu ceux de la faculté théologique de Louvain, qui la confièrent au dominicain Jean Henten. Celui-ci publia en 1547 la Bible que R. Estienne avait éditée en 1540, en la corrigeant d'après trente manuscrits. Ce texte fut réimprimé vingt-cinq fois; après la mort de Henten (1566), il fut revisé par Luc de Bruges et eut encore neuf éditions.

Dans l'intervalle, on s'occupait officiellement, à Rome même, d'une édition correcte de la Vulgate. Pendant le concile, une commission avait été déjà instituée pour la préparer. Les travaux n'étaient pas encore bien avancés, lorsqu'en 1568 le concile

fut clos et, jusqu'à l'élection de Sixte V (1585-1590), ils progressèrent très peu.

Ce pape, qui avait intensivement travaillé déjà comme cardinal à la correction de la Vulgate, y mit comme souverain pontife un zèle encore plus grand. Il fit d'abord terminer l'édition du texte des Septante, qui lui paraissait une préparation indispensable à la correction du texte latin. Pour achever l'œuvre principale, il fit transporter à Rome les plus importants manuscrits de l'Occident. Il dirigeait lui-même les travaux de correction, qui étaient confiés à une commission de cardinaux et de théologiens. Ceux-ci collationnèrent soigneusement pendant deux ans les meilleurs manuscrits et eurent en outre souvent recours aux textes originaux. Ils notaient les corrections à faire en marge de la Bible que Jean Luc venait de publier en 1583. En 1589, le cardinal Caraffa, préfet de la commission, présenta à Sixte V le texte corrigé. Le pape en prit si vivement à cœur la publication qu'il voulut le reviser lui-même encore une fois et y introduire, malgré l'opposition du cardinal Caraffa, de nombreux changements. De même il surveilla de très près l'impression et voulait en corriger lui-même les épreuves.

Le 10 avril 1590, l'impression fut terminée. Constatant après coup que ce texte contenait néanmoins beaucoup de fautes et d'imperfections, Sixte V les fit corriger soit à l'encre, soit au grattoir ou encore au moyen de petits papillons imprimés qui étaient collés sur les passages fautifs. Défigurée par ces corrections, cette nouvelle Bible, appelée Bible Sixtine, déplut beaucoup. Elle fut surtout fortement critiquée par la commission des correcteurs, dont les indications avaient été en partie négligées par le Pape. Tout de suite après la mort

de Sixte V, qui survint le 27 août 1590, ils firent suspendre la vente de la nouvelle Bible et plus tard ils obtinrent le rachat des exemplaires déjà mis en circulation.

Sur les instances du cardinal Bellarmin, Grégoire XIV (1590-1591) institua une nouvelle commission qui fut chargée de corriger la Bible sixtine. La révision fut faite avec soin d'après les conseils de Bellarmin et sous la direction des cardinaux Colonna et Tolet. Elle ne fut achevée que sous Clément VIII (1592-1605). Le nouveau texte se distinguait en trois mille passages environ de celui de la Sixtine. Sur les ordres du pape, il fut immédiatement imprimé et parut avant la fin de l'année 1592. Cette édition porta d'abord le nom de Sixte V. C'est seulement à partir de 1604 que, dans une édition de Lyon, on y ajouta pour la première fois le nom de Clément. Dorénavant le titre accusa cette double origine : *Biblia Sacra Vulgatæ Editionis Sixti V Pont. Max. jussu recognita et Clementis VIII auctoritate edita.* Elle est précédée d'une préface de la main de Bellarmin et contient en appendice le III^e^ et le IV^e^ livre d'Esdras ainsi que la Prière de Manassé.

Malheureusement la première impression de 1592 avait été faite à la hâte, de sorte qu'elle contenait beaucoup de fautes typographiques. Pour cette raison on en fit une nouvelle en 1593. Dans celle-ci, on évita un bon nombre des erreurs de la première, mais on commit beaucoup de fautes nouvelles. Aussi, en 1598, une troisième édition était-elle jugée nécessaire. Mais chose curieuse! cette dernière dépassa les deux précédentes en négligence. Finalement on prit le parti d'ajouter au texte de la Bible un correctoire qui relevait les principales fautes des trois éditions, sans davantage essayer

une refonte de celle-ci. Les trois éditions avec le complément du *Correctorium Romanum* forment le texte officiel de la Bible latine.

Des éditions modernes de la Bible sixto-clémentine ont été faites par V. Vercellone, Rome, 1861; V. Loch, Ratisbonne 1849, 10e et 11e édition 1911; M. Hetzenauer, Innsbruck, 1906, Ratisbonne, 1914, 1922, A. Grammatica, Milan, 1914, 1922; A. C. Fillion, Paris, 1887, 8e édition 1922, par des professeurs de la faculté de théologie de Paris et du Séminaire Saint-Sulpice, 3e édition, 1927.

Dans son ensemble, la Bible sixto-clémentine représente une œuvre qui est pour son temps digne de tout respect. Le but que Sixte V s'était proposé, savoir de reconstituer autant que possible le texte tel qu'il était sorti de la plume de saint Jérôme : *qualis primo ab ipsius manu stiloque prodierat*, y est atteint dans la mesure où les moyens et la méthode du XVIe siècle le permettaient. Mais le nouveau texte n'est pas d'une perfection complète. Ceux qui s'occupèrent de son édition l'ont eux-mêmes reconnu. Ainsi Bellarmin, qui, dans la préface, relève que des passages qui semblaient exiger des changements n'ont pas été modifiés et qui écrit même à Luc de Bruges : *Multa enim de industria justis de causis pertransivimus quæ correctione indigere videbantur.*

Le texte actuel est donc susceptible de perfectionnement. Et puisque de nos jours la critique textuelle travaille d'après une méthode bien plus rationnelle qu'autrefois et obtient des résultats beaucoup plus sûrs, il n'est que juste de la mettre à profit pour le texte latin de la Bible, comme on le fait pour le texte hébreu et grec. Dans ce but, dès le milieu du XIXe siècle, le barnabite Vercellone avait entrepris des recherches de grande envergure. En

1860 et 1864 il publia les résultats de son enquête relatifs au Peutateuque, à Josué, aux Juges et aux livres des Rois. Ces deux volumes contiennent une très riche collection de variantes.

Au début du XX^e siècle, Pie X a voulu reprendre le travail de révision de la Vulgate basé sur les principes de la science moderne; mais, sentant bien qu'une pareille besogne dépasse les forces d'un individu, il en a confié l'exécution à tout l'ordre bénédictin. Après deux rapports de Dom Gasquet (1909 et 1911) sur les progrès de l'œuvre entreprise, après sept volumes de *Collectanea biblica latina* (1912 sq), après deux mémoires scientifiques de Dom Quentin (dans les mêmes *Collectanea*, 1922-1926), le premier volume du texte revisé a paru à Rome en 1926. Il est dû à Dom Quentin et ne contient que la Genèse avec un apparat critique très étendu. Comme nous l'avons déjà relevé, l'auteur divise les manuscrits en trois familles et tient le *Codex Amiatinus*, le *Codex Turonensis* et le *Codex Ottobonianus* pour les textes les plus typiques des trois familles. Ces trois *Codices* dérivent selon lui d'un seul et même archétype; car ils ont les mêmes erreurs. S'ils sont d'accord tous les trois pour la leçon d'un passage ou si deux au moins la contiennent, cette leçon représenterait d'ordinaire le texte primitif. D'autres cependant, surtout Dom Chapman, le P. Power et le P. Lagrange, ne reconnaissent pas cette division et contestent également ces règles.

Bien que l'édition des autres livres doive suivre plus rapidement, si l'on songe que celle de la Genèse n'a pu avoir lieu que vingt ans après le début des travaux, on voit que cette nouvelle révision sera une œuvre de longue haleine.

Une fois terminée, sera-t-elle la dernière?

Comme elle ne vise que le rétablissement du texte de saint Jérôme et non pas la correction de ce texte sur le texte original et les autres versions anciennes, elle ne saurait marquer la clôture des travaux critiques relatifs à la Vulgate. Car la traduction de saint Jérôme contient notoirement une foule de fautes qui seraient faciles à corriger. C'est pourquoi l'on peut espérer, avec le P. Hetzenauer, que, le jour où le texte de la Vulgate sera rétabli, « une autre commission sera certainement instituée qui devra comparer le texte de Jérôme avec les textes originaux et les versions les plus anciennes. » Il est permis d'estimer, avec le P. Merk, qu'on « établirait ainsi un texte bien supérieur en pureté et en clarté à notre texte actuel. »

Pareil projet ne saurait paraître trop vaste ni trop ambitieux dans une Eglise où vit la tradition des longs desseins. Il serait le digne couronnement des efforts séculaires faits par le Siège Apostolique pour la conservation du texte sacré.

CHAPITRE III

AUTRES VERSIONS ANCIENNES

I. Versions araméennes. — II. Versions syriaques. — III. Versions coptes. — IV. Versions éthiopiennes — V. Versions arméniennes. — VI. Version géorgienne — VII. Version gothique. — VIII. Versions arabes et slaves.

I. — Versions araméennes.

1. Généralités. — Les versions grecques et latines sont loin d'être les seules traductions faites autrefois de l'Ancien Testament. D'autres devinrent nécessaires et tout d'abord pour les Juifs eux-mêmes. De même que les Juifs alexandrins ne comprenaient plus l'hébreu, ainsi en était-il des Juifs palestiniens et babyloniens. Chez ceux-ci, c'est l'araméen qui à partir de l'exil remplaça peu à peu leur langue nationale. Dans la mesure où cessait l'usage de l'hébreu, la lecture publique de la Loi et des prophètes leur devenait incompréhensible, de telle sorte qu'il était indispensable d'y suppléer par une traduction.

Parce qu'il s'agissait en premier lieu de faciliter l'intelligence des leçons synagogales et qu'il y a une assez grande ressemblance entre l'hébreu et l'araméen, on n'entreprit pas tout de suite, comme

on l'avait fait pour les Juifs de langue grecque, une véritable version écrite. On se contentait d'une traduction orale, que le ministre improvisait au cours de l'office. D'après la Mischna [1], le lecteur public ou un interprète répétait chaque verset du Pentateuque en araméen après qu'il avait été lu en hébreu, tandis que, pour les textes prophétiques, la traduction se faisait par groupes de trois versets. Par le fait que ces traductions se répétaient avec les leçons suivant le même cycle régulier d'un an ou de trois ans, elles prirent nécessairement avec le temps des formes stables et traditionnelles. Il était tout naturel qu'à la longue on arrivât à les fixer par écrit, de sorte qu'elles se sont conservées jusqu'à nos jours.

Par suite de leur but primitif, qui était de rendre le texte hébreu, après sa lecture, compréhensible aux auditeurs qui parlaient l'araméen, les versions araméennes ont un caractère tout particulier. Elles ne sont pas de simples versions des versets hébreux en araméen : elles s'allongent de gloses et finirent par devenir plus tard de vrais commentaires. Conformément à leur genre spécial, elles ont aussi un nom à part : elles s'appellent Targums, mot araméen qui signifie primitivement traduction [2]; mais, par suite de son application à ce cas particulier, il devint bientôt synonyme de paraphrase.

Il est très difficile d'indiquer l'époque à laquelle les paraphrases araméennes, soit orales soit écrites, ont pris naissance. C'est à tort que la tradition rabbinique, se basant sur Néh., 8, 8, en fait remonter la coutume à l'époque de Néhémie; car, long-

1. *Megilla*, 4, 4.

2. *Drogman*, interprète, vient de la même racine. En assyrien l'interprète s'appelait déjà *targumânu*.

temps après l'exil, l'hébreu était encore parlé et compris. Le besoin d'une interprétation araméenne se fit sentir seulement dans les derniers siècles avant J.-C., et ce n'est que longtemps après avoir été pratiquée de vive voix qu'elle fut fixée par écrit. Les scribes pharisiens se montraient même assez hostiles à la rédaction écrite. C'est ce qui ressort en particulier de la première mention qui soit faite d'un livre contenant un Targum. Il est raconté dans le Talmud [1] qu'un Targum du livre de Job fut apporté à Gamaliel, premier maître de saint Paul, pendant qu'il était un jour assis sur les gradins du Temple; il donna immédiatement à un maçon, qui travaillait dans les environs, l'ordre de l'enfermer dans la muraille qu'il était en train de construire.

Il y avait donc, vers le milieu du I^er^ siècle chrétien, un Targum pour Job. Comme ce livre était un des moins lus, on peut supposer qu'il y en avait sans doute aussi déjà pour d'autres écrits. De la manière dont le Christ mourant cite le commencement du psaume 21 [2] quelques auteurs déduisent, non sans raison, l'existence d'un texte araméen du Psautier.

Les Targums qui sont conservés ne sont pas, dans leur forme actuelle, antérieurs au II^e^ ou III^e^ siècle de notre ère; cependant ceux du Pentateuque et des prophètes remontent probablement en grande partie au delà du christianisme; car toute polémique contre les chrétiens y fait défaut.

Les Targums écrits ont tous pris naissance en Palestine: leur langue est l'araméen occidental; mais, comme les pharisiens s'opposaient à leur usage, ils n'y ont jamais reçu un caractère officiel. Ce fait

1. *Talmud bab., Sab.* 115ª.
2. Matth., 27, 46; Mc., 15, 34.

explique que saint Jérôme et d'autres Pères qui étaient en contact avec les rabbins palestiniens ne les mentionnent jamais. A Babylone, par contre, ils étaient employés dans les synagogues et jouissaient d'un grand crédit.

Nous possédons des paraphrases araméennes pour tous les livres, sauf pour Daniel et Esdras-Néhémie.

2. PRINCIPAUX TARGUMS. — *Targums du Pentateuque* : *Targum d'Onkelos.* — Il est ainsi appelé parce qu'il est dit dans le Talmud babylonien : Onkelos le prosélyte composa le Targum de la Loi selon les conseils de Rabbi Eliézer et de Rabbi Josué (Ier siècle après J.-C.)[1]. Mais, dans le passage parallèle du Talmud palestinien, au lieu d'Onkelos on lit Aquilas. C'est dire qu'évidemment il s'agit dans les deux passages de la version grecque d'Aquilas. Nous ne savons donc rien de précis ni sur l'auteur ni sur la date de ce Targum. D'après son contenu et le caractère de sa langue, il remonte en grande partie au temps de l'Ancien Testament et a reçu sa forme définitive au plus tard au IIe siècle chrétien. Ecrit en Palestine, il acquit une grande autorité en Babylonie.

Il est de beaucoup le plus important de tous les Targums. Il suit assez fidèlement le texte hébreu. Son texte se caractérise par différentes particularités : comme dans les Septante, les anthropomorphismes y sont supprimés. Souvent le nom de Dieu lui-même y est évité et remplacé par *gloire, parole (mêmra)* etc. Le sens messianique de Gen., 3, 15; 49, 20; Num., 24, 17 est fortement accentué; dans les deux derniers passages le glossateur introduit même le nom du Messie.

1. *Megilla*, 3a.

Targum du Pseudo-Jonathan, appelé aussi *Targum de Jérusalem*. — Il est beaucoup plus récent que le Targum d'Onkelos. D'après des allusions qui y sont faites à des personnes et à des événements du VI^e^ et du VII^e^ siècle, il a dû être composé après l'an 600. Il comporte de très larges amplifications. Le verset Gen., 4, 8, par exemple, dans lequel Caïn invite Abel à le suivre dans les champs et le tue, est remplacé par tout un dialogue.

Targum samaritain. — A côté du texte hébreu du Pentateuque, les Samaritains possédaient encore une version faite dans leur dialecte qui était araméen. Cette version suit de très près l'original et, sous ce rapport, se distingue notablement des autres Targums. D'après la tradition samaritaine, elle a été faite par le prêtre Nathanael. Origène la connaissait et la citait.

Targum des Prophètes. — Pour les prophètes antérieurs et postérieurs, il n'y a qu'un seul Targum. Le Talmud l'attribue à Jonathan ben Uziel, disciple de Hillel l'Ancien [1]. Mais cette indication a aussi peu de valeur historique que celle qui signale Onkelos comme auteur du Targum de la Loi. La langue et les idées rapprochent beaucoup cette paraphrase de l'ancienne paraphrase du Pentateuque, de sorte que leur origine remonte probablement à la même époque. Aucun esprit hostile aux chrétiens ne s'y révèle.

Après son introduction en Babylonie, elle a été élargie par le Rabbi Joseph ben Chija, qui vivait au IV^e^ siècle.

En de nombreux passages ce Targum n'est plus une version mais une véritable paraphrase.

Targums des Hagiographes. — Il existe des para-

1. *Megilla*, 3^a^, *Baba bathra*, 134^a^.

phrases pour tous les livres de la troisième partie du canon juif, à l'exception de Daniel et d'Esdras-Néhémie. Pour Esther il y en a même trois. Elles sont d'origine et de valeur assez différentes. Les plus anciennes remontent au Ve siècle, les plus récentes au IXe. Les meilleures sont celles des Proverbes, des Psaumes, et le troisième Targum d'Esther, qui se tiennent strictement au texte original. Le Targum de Job contient toutes sortes de fables. Les Targums des « cinq rouleaux » : Ruth, Lamentations, Ecclésiaste, Esther (Ier et IIe Targums), Cantique et plus encore celui des Paralipomènes sont de vrais commentaires midraschiques.

II. — Versions syriaques.

1. La Peschito. — Parmi les anciennes versions, il en est une qui, à côté des Septante et de la Vulgate, mérite une considération toute particulière : c'est la plus ancienne traduction syriaque.

Dès les premiers temps de son existence, l'Eglise syriaque possédait une traduction de toute la Bible. La légende du roi Abgar la fait même remonter à ce prince : celui-ci, après avoir été converti par l'apôtre Addai que le Christ avait envoyé personnellement, aurait fait traduire en syriaque les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. Toujours est-il que, dans aucune autre Eglise orientale, le besoin d'une version des Ecritures ne se fit plus tôt et plus fortement sentir que dans l'Eglise syriaque. La raison en est que ses membres, qui ne comprenaient pas le grec, durent être dès le commencement assez nombreux, puisqu'ils formaient au IVe siècle un troupeau de quatre millions.

L'Ancien Testament fut traduit avant le Nou-

veau; car la forme sous laquelle se présentent les citations de l'Ancien Testament qui se trouvent dans le Nouveau[1] prouve qu'elles sont empruntées à une version syriaque préexistante. Celle-ci existait sans doute dès le IIe siècle. Les plus anciens écrivains syriaques, Aphraate (au commencement du IVe siècle), saint Ephrem († 375) et peut-être déjà Bardesane († 222) s'en sont servis. Ephrem se voit même obligé d'en expliquer de nombreuses expressions, qui étaient inusitées de son temps et de ce chef étaient devenues obscures[2].

Très probablement cette version fut faite à Edesse, où, déjà vers 150, il y avait une communauté chrétienne et qui devint le centre de l'activité littéraire des Syro-chrétiens. Saint Ephrem parle de plusieurs traducteurs[3] et le caractère du texte des différents livres montre qu'ils n'ont pas été traduits ni à la même époque ni par le même interprète. Les protocanoniques surtout se distinguent nettement des deutérocanoniques.

Leur version a été faite sur le texte hébreu et révèle souvent une connaissance exacte de l'interprétation rabbinique. Pour ces diverses raisons il est universellement admis qu'elle est d'une façon quelconque due à des Juifs. Tandis que les uns pensent à des Juifs convertis, d'autres voudraient plutôt supposer que de purs Juifs l'auraient entreprise pour la Diaspora syriaque. Comme la tradition juive ne mentionne nulle part une traduction syriaque, tandis qu'il y est souvent question des Septante, d'Aquila, des Targums, et que d'autre part les chrétiens syriaques parlent toujours de la Bible comme de leur version et que les prophéties

1. Par exemple Ps. 69, 23 dans Rom., 11, 9.
2. Par exemple *Com. in Gen.*, 1, 1, *Opp. Ephr.*, *ed. Rom.*, t. I, 6.
3. Jos., 15, 28, *ibidem*, 305.

messianiques y sont conçues d'une façon chrétienne, il est plus rationnel de l'attribuer à des Judéo-chrétiens. Tout au plus l'un ou l'autre livre put-il être primitivement traduit par un Juif. C'est surtout le cas pour les livre des Proverbes; car le Targum araméen est une version du texte syriaque, ce qui s'expliquerait difficilement si un Juif converti avait fourni ce texte. Mais la traduction des proto-canoniques dans son ensemble est d'origine et de tendance chrétiennes.

Elle est en général fidèle et reflète un texte hébreu meilleur et plus ancien que le texte massorétique. Ce qui lui donne une grande valeur pour la critique textuelle de l'Ancien Testament. Tout en étant fidèle, elle n'est pas servile. On voit que les auteurs avaient surtout l'intention de rendre le sens et non pas de suivre littéralement les mots. Si elle n'atteint pas à la hauteur des parties les plus parfaites des Septante, cette version ne tombe jamais aussi bas que la version alexandrine de quelques livres. Le mieux réussi est le texte du Pentateuque.

Cette ancienne version syriaque, bien qu'elle soit conforme à l'original hébreu, renferme aussi beaucoup de leçons communes avec les Septante. D'où il faut conclure ou bien que ses auteurs ont, pour l'élaboration de leur texte, tenu compte de la Bible grecque, ou bien que le texte primitif a été plus tard remanié d'après celui des Septante. Comme les auteurs syriaques postérieurs avaient souvent recours à la Bible grecque — il y a des manuscrits où des leçons grecques sont notées en marge et des versions nouvelles ont été faites plus tard sur le texte grec — il est probable que cette

1. « Notre version », Ephrem, *In Sam.*, 24, 4, *ibidem*, 350.

concordance du texte syriaque avec le texte grec est d'origine secondaire.

La Bible syriaque contenait d'abord seulement les protocanoniques, parmi lesquels manquaient encore, au commencement, les Paralipomènes, Esdras-Néhémie et Esther. Pour expliquer l'absence de ces quatre livres, on peut supposer qu'ils n'ont pas été regardés comme importants, en vertu du même principe qui fait que, dans quelques listes grecques des livres canoniques on cherche en vain la mention d'Esther. Ils y furent plus tard ajoutés; la version des Paralipomènes est une paraphrase dans le genre des Targums.

L'absence des deutérocanoniques ne provient pas d'un mépris que l'Eglise syriaque aurait professé pour ces livres, mais du fait que la version est au moins indirectement due à des Juifs et qu'elle a été faite sur le texte hébreu. Du temps d'Aphraate et d'Ephrem, cette seconde partie de la Bible était déjà traduite; la version en a été faite sur le texte grec, à l'exception de l'Ecclésiastique dont le texte est une traduction de l'original hébreu.

De tout temps, cette ancienne version a joui de la plus grande autorité, bien que des sectes aient essayé de la supplanter par des versions nouvelles. A partir du X^e^ siècle, elle porte le nom *Peschito*, mot qui signifie *simple*. D'ordinaire on voit dans le choix de ce terme l'expression de la clarté et de la simplicité qui caractérisent la version syriaque à la différence des paraphrases targumiques; d'après quelques-uns, elle serait nommée *la simple* (ἁπλα) par opposition aux Hexaples (ἑξαπλα).

Les manuscrits présentent deux recensions de la Peschito : jacobite (occidentale), nestorienne (orientale); mais les différences en sont insignifiantes. Le plus ancien manuscrit date de l'année

464 après J.-C.; il renferme Genèse, Exode, Nombres et Deutéronome. Parmi les manuscrits qui contiennent toute la Bible syriaque le plus important est le *Codex Ambrosianus* du IIe siècle conservé à Milan.

La Bible syriaque a été imprimée pour la première fois dans la Polyglotte de Paris (1629-1645), ensuite dans celle de Londres (1657). Une autre édition en a été faite par S. Lee (Londres, 1823). Tandis que toutes ces éditions se basent sur des textes jacobites, la Bible que des Missionnaires protestants d'Amérique ont publiée en 1852 à Ourmia avec une traduction néo-syriaque contient le texte d'après des manuscrits nestoriens. En 1861, Paul de Lagarde a publié à part les deutérocanoniques. Les Dominicains de Mossoul ont édité toute la Peschito en trois volumes, 1887-1892.

2. La version syro-hexaplaire. — En 617, l'évêque monophysite Paul de Tella vint à Alexandrie avec son patriarche d'Antioche pour y entreprendre une traduction du texte hexaplaire d'Origène. D'après l'épilogue qu'il ajouta au IVe livre des Rois, l'évêque aurait, à cette occasion, traduit seulement ce livre. Mais, à son exemple et sans doute d'après ses ordres, la version de tous les autres livres suivit.

La première mention de cette version est due à André Masius († 1573), qui, en tête de son commentaire sur Josué, mettait une traduction latine de ce texte syriaque et, dans l'épître dédicatoire, déclarait en posséder un manuscrit qui contenait Deut., 19, 7, sq., Josué, Juges, I-IV Rois, I-II Paralipomènes, Esdr.-Néh., Esth., Judith, Tob., 1-7, 11. Ce manuscrit de Masius disparut. Au XVIIIe siècle, on découvrit, à la bibliothèque ambro-

sienne de Milan, un manuscrit qui est sans doute la deuxième partie du texte dont Masius avait en mains la première. Dans ce manuscrit sont conservés les Psaumes, Job, les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique, la Sagesse, l'Ecclésiastique, les douze petits prophètes, Jérémie, Baruch, les Lamentations, la lettre de Jérémie, Daniel, Ezéchiel, Isaïe. Outre ce grand manuscrit le texte syro-hexaplaire est connu par des fragments contenus dans différents manuscrits, par les citations des Pères syriaques et par une version arabe du Pentateuque, de la Sagesse et de Job faite sur ce texte.

La majeure partie de la Bible syro-hexaplaire est donc conservée. Cette Bible représente une traduction exacte du texte hexaplaire; les signes critiques, les astérisques et les obèles y sont même reproduits. Pour cette raison, comme nous l'avons relevé plus haut, elle est de la plus haute importance pour la reconstitution du texte des Septante. On y trouve en outre des gloses marginales qui contiennent des leçons d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion.

3. Autres versions syriaques. — L'Eglise syriaque a non seulement le privilège d'avoir produit la plus ancienne version de l'Ancien Testament qui soit issue du sein de la chrétienté, mais encore celui de posséder le plus grand nombre de versions faites dans une même Eglise. Car, à côté de la Peschito et de la version syro-hexaplaire, il y en existe quatre autres. De la plupart nous ne savons plus grand chose et nous n'en possédons que quelques restes; mais le seul fait de leur existence témoigne du vif intérêt que portaient pour l'Ecriture Sainte les chrétiens de Syrie. Ce sont les suivantes :

Version philoxénienne. — L'insurrection des Jacobites syriens contre l'Eglise orthodoxe les amena à rejeter aussi le texte biblique reçu. En 508, sur l'ordre de l'évêque Philoxène de Mabboug, le chorévêque Polycarpe traduisit toute l'Ecriture Sainte du grec. Seuls quelques fragments du Nouveau Testament et peut-être quelques-uns de l'Ancien [1] sont conservés.

Recension de Jacques d'Edesse. — En 705, l'évêque Jacques d'Edesse corrigea la Peschito, surtout, d'après les Septante et la version syro-hexaplaire. Le Pentateuque, les livres de Samuel, Daniel, des fragments des livres des Rois et d'Isaïe en sont conservés.

Version syro-palestinienne. — Les Melchites, se séparant des autres Syriens par suite des controverses christologiques, créèrent entre le IV^e^ et le VI^e^ siècle non seulement une littérature théologique à part, mais aussi un texte biblique. Celui-ci est surtout conservé dans les livres liturgiques. La langue en est un dialecte palestinien. La traduction est faite sur le grec hexaplaire et il y est tenu compte du texte de Lucien et de la Peschito.

Version du patriarche nestorien Mar Abba († 552) — Il n'en reste rien.

III. — Versions coptes.

Dans l'ordre chronologique comme aussi sous le rapport de l'importance, il faut, après les versions syriaques, tout de suite placer les versions coptes.

1. Cereani prend comme tels quelques textes d'un manuscrit de Londres.

Le copte (abréviation de Αἰγύπτιος), dérivé de l'ancienne langue égyptienne, était, depuis environ le IIe siècle après J.-C., la langue vulgaire de l'Egypte. Le christianisme s'était de très bonne heure répandu sur les rives du Nil; au IIIe siècle il y avait une centaine de sièges épiscopaux et la vie monastique y était en pleine floraison. En conséquence, une traduction des Livres saints apparut bientôt comme indispensable, surtout dans la Haute Egypte où on ne comprenait pas du tout le grec. Aussi reconnaît-on unanimement que des versions coptes ont existé au plus tard au IIIe siècle et très probablement, au moins en partie, dès le IIe. Saint Athanase raconte de saint Antoine (251-356) que, sans savoir le grec, il comprit le texte Matth., 19,21 lu à l'Eglise, d'où il faut conclure qu'il y avait dès lors des livres bibliques en langue copte. Cette conclusion ressort davantage encore de la conduite de saint Pacome (288-348) : à ses moines, dont la majorité ne comprenait pas non plus le grec, il recommandait, au rapport de Palladius, d'apprendre à lire pour comprendre l'Ecriture sainte [1].

Comme le copte n'était pas une langue uniforme, mais se subdivisait en plusieurs idiomes locaux, il était nécessaire de traduire la Bible en ces différents dialectes. On en comptait quatre principaux : le sahidique, idiome de la Haute Egypte des environs de Thèbes; le bohaïrique, dialecte de la Basse-Egypte, en usage à Alexandrie; l'achminien et le fayoumien, idiomes de l'Egypte centrale. Par suite, on eut quatre versions du texte scripturaire.

Nous connaissons à peine les versions fayoumienne et achminienne, dont quelques rares frag-

1. *P. G.*, 26, 841, 945.

ments ont seuls survécu. Les deux autres ne nous sont pas non plus parvenues en entier; mais nous en possédons de très grandes parties : beaucoup de livres complets et de très nombreux fragments de livres, dont le chiffre s'est très sensiblement augmenté dans les derniers temps. La plus ancienne est la version sahidique; beaucoup plus tard, peut-être en dépendance de celle-ci, a été faite la version bohaïrique. Dans la suite, cette dernière acquit la prédominance et devint la langue liturgique de toutes les Eglises coptes.

Les versions coptes sont toutes faites sur le grec et reflètent la Bible des Septante dans l'état qu'elle avait avant la recension d'Origène. Le *Codex Vaticanus* reproduit le texte qui ressemble le plus à celui que les traducteurs ont dû avoir sous les yeux. Plus tard ont été introduites des leçons empruntées au texte hexaplaire. La version sahidique de Job représente sous ce rapport le texte le plus pur. Les versions coptes se caractérisent par une grande fidélité et une clarté remarquable, de sorte qu'elles se rangent, de ce chef, parmi les meilleurs auxiliaires dans le travail de rétablissement du texte grec primitif.

Sur les éditions voir A. Vaschalde : *Ce qui a été publié des versions coptes de la Bible*, dans *Revue Biblique*, 1919-1921.

IV. — Versions éthiopiennes.

Au sud de l'Egypte, l'Abyssinie fut évangélisée au IV^e^ siècle par Frumence et Aedisius. La tradition abyssine fait aussi remonter à ces deux apôtres

2. *Historia Lausiaca*, 32.

la traduction de la Bible en éthiopien, langue que parlaient les Abyssins; mais peut-être a-t-elle été entreprise seulement par les monophysites, qui, venant de la Syrie au VI^e siècle, achevèrent la conversion et donnèrent à l'Eglise abyssine la constitution hérétique qu'elle a gardé jusqu'aujourd'hui.

La version éthiopienne est une œuvre successive et varie d'un livre à l'autre. Pour l'Ancien Testament elle repose sur le texte grec. Elle n'est plus conservée dans son état primitif, mais avec beaucoup de remaniements postérieurs, de telle sorte que sa valeur critique n'est pas grande. Aucun manuscrit ancien n'en est parvenu jusqu'à nous. Les plus vieux textes remontent au XIII^e siècle.

Une édition critique de l'Ancien Testament a été commencée en 1853 par A. Dillmann (Leipzig, t. I, 1853; t. II, 1861-71; t. V, 1894). La première édition complète de la version éthiopienne vient d'être faite par les missionnaires catholiques, 1920-1926 (Asmara).

V. — Versions arméniennes.

Comme chez les Coptes et les Ethiopiens, ainsi la traduction de la Bible représente également chez les Arméniens la première floraison de la littérature nationale et contribua à donner aux produits littéraires de ce peuple l'empreinte théologique qui les caractérise. D'après les anciens historiens indigènes, surtout d'après Moïse de Chorene (430-482), les Arméniens, à peine convertis au christianisme par saint Grégoire l'Illuminateur, à la fin du III^e siècle, reçurent de l'Eglise syriaque la liturgie et l'Ecriture sainte. La première version aurait donc été faite sur la Peschito et écrite en caractères syriens. Rien n'en a survécu.

Le texte biblique dont se servent aujourd'hui les Arméniens remonte, d'après la tradition, au commencement du Ve siècle. A cette époque l'influence de l'Eglise grecque était très grande sur l'Eglise arménienne. Mesrop († 441) combina, au moyen des caractères grecs, un alphabet particulier, qui, à l'instigation et avec le concours du patriarche Sahak le Grand († 440), servit immédiatement à écrire une nouvelle version de la Bible. Cette fois-ci la traduction fut faite sur le texte grec contenu dans des manuscrits venus de Constantinople et apportés du concile d'Ephèse (431).

L'Ancien Testament repose principalement sur le texte hexaplaire. Quelques manuscrits en contiennent même les signes critiques. On constate cependant une certaine influence exercée par la Peschito sur la Bible arménienne. La ressemblance de différents passages avec les textes parallèles de la Vulgate provient sans doute du fait que, depuis le XIIe siècle, une liaison plus étroite avec Rome a conduit l'Eglise arménienne à comparer sa Bible avec la Bible latine pour en adopter çà et là les nuances.

Cette version se distingue autant par sa fidélité que par son élégance, de sorte qu'elle est encore, en considération de sa haute antiquité, un témoin important pour la critique des Septante.

Toute la Bible arménienne a été éditée entre 1666 et 1668 par Oskan à Amsterdam. Une édition plus ou moins critique en a été faite par Zohrab à Venise, 1805, 1860.

VI. — Version géorgienne.

Voisins des Arméniens, les Géorgiens possèdent, eux aussi, une très ancienne version de la Bible. Christianisés en même temps ou peu après que les Arméniens, ils ont reçu l'Ecriture sainte d'après la tradition de ceux-ci par l'intermédiaire de Mesrop, donc au Ve siècle. Les deux Bibles géorgienne et arménienne se ressemblent beaucoup. D'après les uns, celle-là dépendrait directement de celle-ci; d'après d'autres, la version géorgienne dériverait d'un texte grec ou slave.

La plupart des manuscrits se trouvent dans un couvent de Jérusalem, dans le monastère du Sinaï et sur le mont Athos. Le plus ancien texte est un psautier qui appartient au VIIe ou au VIIIe siècle. Un manuscrit qui renferme toute la Bible est daté de l'an 978.

VII. — Version gothique.

D'après Socrate et d'autres historiens grecs, l'évêque Ulfilas († 381) inventa pour les Visigoths une écriture et s'en servit pour composer une traduction de toute la Bible sur le texte grec. Le célèbre *Codex argenteus* d'Upsal (VIe siècle) contient une grande partie des Evangiles. De l'Ancien Testament ne sont conservés que les fragments suivants: Gen. 5,3-30; Ps. 52, 2-3; Néhémie, 5, 13-16; 6, 14-7, 3; 7, 10-45. Ces restes démontrent qu'Ulfilas avait en main la recension de Lucien. On admire la fidélité, la clarté et l'élégance de cette version.

VIII. — **Versions arabes, slaves.**

Les versions *arabes* sont très nombreuses; mais elles sont toutes de date relativement récente et d'ordinaire faites sur des textes de peu de valeur. Avant l'Islam, il n'y avait, paraît-il, aucun texte biblique en Arabie et le contenu de l'Ecriture Sainte ne se transmettait que par l'enseignement oral. Une certaine valeur est reconnue à la version de l'Ancien Testament faite sur l'hébreu par le Juif Saadia Gaon († 942).

Les commencements de la version *slave* remontent aux deux apôtres de ce peuple, les saints Cyrille († 869) et Méthode († 885), qui ont traduit quelques livres importants de l'Ancien Testament, surtout le Psautier. La Bible slave resta longtemps incomplète : lorsque, vers la fin du XV^e^ siècle, l'archevêque Gennadius de Nowgorod fit une collection de tous les textes bibliques écrits dans l'ancienne langue slave, il dut, faute de manuscrits qui les contenaient, traduire du grec et de l'hébreu plusieurs livres de l'Ancien Testament. Ce texte est encore en usage chez les Croates catholiques.

CHAPITRE IV

VERSIONS MODERNES

I. — Versions françaises. — II. Versions allemandes. — III. Autres versions modernes.

Si déjà dans les temps anciens la Bible a été traduite en différentes langues, tel est bien davantage le cas dans les temps modernes, où le christianisme forme la base de la civilisation. Depuis surtout que l'usage de lire est si répandu et que l'imprimerie sert d'une manière si efficace à propager les livres, tous les peuples ont voulu avoir leur Bible à eux.

De tout temps, l'Eglise a recommandé la lecture de la Bible parce qu'elle contient la parole de Dieu. D'autre part, en considération des difficultés auxquelles se heurte l'intelligence de certains livres ou morceaux et de l'abus que des héritiques ont fait de la Bible pour introduire sous son couvert leurs idées fausses, l'Eglise a tenu à réglementer la lecture de l'Ecriture sainte. Les décisions actuelles sont contenues dans les canons 1399, 1391, 1400 du Code de droit canonique. Comme leur connaissance est indispensable à celui qui veut lire la Bible dans les langues anciennes et modernes, nous croyons devoir mettre ces trois canons sous les yeux du lecteur :

Canon 1399 : « Le droit interdit l'usage des éditions du texte original et des versions catholiques anciennes de la Sainte Ecriture, même celles de l'Eglise orientale, publiées par des écrivains non catholiques, quels qu'ils soient. Sont également proscrites les versions en toute langue composées ou éditées par ces écrivains. »

Canon 1391 : « Les versions des Saintes Ecritures en langue vulgaire ne peuvent être imprimées, à moins qu'elles ne soient approuvées par le Siège apostolique ou éditées sous la surveillance des évêques avec des annotations tirées principalement des Pères de l'Eglise et d'écrivains doctes et catholiques. »

Canon 1400 : « L'usage des livres mentionnés au canon 1399 et de ceux qui sont édités contrairement aux prescriptions du canon 1391 est permis à ceux-là seuls qui s'adonnent de quelque façon aux études théologiques et bibliques, pourvu que ces livres soient publiés intégralement et fidèlement et qu'ils n'attaquent, ni dans les préfaces, ni dans les notes, les dogmes de la foi catholique [1]. »

I. — Versions françaises.

La Bible est un des premiers livres que le moyen âge essaya de traduire en français. Ces essais appartiennent au XII[e] siècle. Auparavant, ni Charlemagne ni Louis le Débonnaire n'avaient pris l'initiative de procurer à leurs sujets une version de la Bible. Le premier livre traduit fut le Psautier, dont, peu après 1100, deux versions furent

1. La traduction citée est celle de Pérennès, *Leçons d'Ecriture Sainte*, 1926, p. 215.

faites en dialecte normand sur le texte latin. La seconde, qui est une reproduction du *Psalterium gallicanum*, a été le Psautier français de tout le moyen âge.

Cinquante ans après le Psautier, l'Apocalypse et les livres des Rois furent traduits à leur tour. Cette version est en vers et constitue un des plus beaux monuments de l'ancienne langue française.

A la même époque, surtout dans la région de Metz, les Vaudois traduisirent différents livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. Le pape Innocent III chargea les abbés de Citeaux et de Morimond de s'en enquérir.

Sous le règne de saint Louis (1214-1270) parut la première Bible complète en langue française. La valeur en est très inégale. La meilleure partie en est le texte de la Genèse, qui est « clair, bref, exact, énergique »[1]. La plupart des livres sont accompagnés de gloses plus ou moins longues.

De la fin du XIII^e^ siècle date un texte biblique curieux, appelé *Bible historiale*. Cette Bible est la traduction de l'*Historia scolastica* de Pierre le Mangeur, qui représente à son tour un résumé de toute l'histoire biblique consistant en une reproduction très libre du texte sacré et en beaucoup de notes. La traduction est due à Guyart Desmoulins, qui y a ajouté le texte exact de plusieurs livres, tiré de la Bible complète de saint Louis. Cette œuvre biblique connut, au XIII^e^ et au XIV^e^ siècle, la plus grande popularité et fut progressivement élargie par l'insertion du texte authentique d'autres livres qui y manquaient primitivement. Elle est aussi la première version française de la Bible

1. Mangenot, *Versions françaises de la Bible*, dans *Dictionnaire de la Bible*, t. I, 2354.

entière qui ait été imprimée, vers 1487, par les soins de Jean de Rély.

Au XIV^e^ et XV^e^ siècles, il y eut encore diverses versions, complètes ou partielles. Comme traductions complètes on doit citer : la Bible anglo-normande, faite en Angleterre au XIV^e^ siècle, qui est sous tous les rapports très mauvaise; la Bible du roi Jean, faite sur les ordres du roi Jean le Bon, qui est remarquable mais inachevée, et la Bible de Charles V, due à Raoul de Presles, qui est plutôt une révision de la Bible du XIII^e^ siècle qu'une nouvelle traduction. Parmi les versions partielles sont à mentionner pour l'Ancien Testament les « fragments picards » d'âge et de provenance indéterminée, dont le texte assez peu soigné n'est parfois qu'un simple résumé de l'original, et le « Psautier lorrain » qui dépend beaucoup du texte de Raoul de Presles.

Le siècle de la Réforme a vu naître quatre nouvelles versions françaises. Après avoir traduit le Nouveau Testament, Lefèvre d'Etaples traduisit aussi, de 1527-1528, tout l'Ancien. Il fit sa version sur la Vulgate; mais, pour les livres qui avaient été déjà imprimés dans la Bible historiée, il se contenta d'une simple révision. Il a le grand mérite d'avoir fait disparaître les gloses qui se trouvaient jusqu'alors dans les Bibles françaises. D'autre part, les éditions ultérieures de sa Bible devinrent suspectes d'infiltrations protestantes, de sorte qu'elle fut mise à l'index. Plus tard deux théologiens de Louvain la revisèrent et, pendant tout un siècle encore, elle fut très souvent réimprimée.

A peu près en même temps que Lefèvre d'Etaples donnait aux catholiques cette version, un cousin de Calvin, Pierre-Robert Olivetan, en faisait une autre, qui fut la première version protes-

tante. En se servant de la traduction de Santes Pagnino, il traduisit très exactement les protocanoniques de l'hébreu; pour les deutérocanoniques il emprunta le texte de Lefèvre. La première édition parut en 1535. Au cours du XVI^e siècle, elle fut à plusieurs reprises et beaucoup remaniée, entre autres par Calvin. Revisé en 1588 par un collège de pasteurs et de professeurs de Genève, ce texte jouit dans la suite d'une autorité toute particulière; mais, au cours des siècles suivants, il eut encore à subir de nouveaux et profonds remaniements, surtout de 1699 à 1707 de la main de David Martin, pasteur à Utrecht, et plus encore en 1724 et 1744 de la part d'Ostervald, pasteur à Neufchâtel. En 1842 et 1849 fut édité un texte dans lequel sont combinées les recensions de Martin et d'Ostervald. Pendant longtemps les sociétés bibliques n'admirent que le texte pur d'Ostervald, mais elles finirent à leur tour par le corriger.

Moins importantes sont la version du protestant Sébastien Castalion, parue en 1555, et celle du catholique René Benoist, éditée en 1566.

Au XVII^e siècle, à côté de plusieurs versions du Nouveau Testament, il y en eut trois de l'Ancien. Parmi elles, celle d'Isaac Le Maistre, dit de Sacy, est d'une haute importance. Son auteur la composa entre 1666 et 1668 dans la prison de la Bastille. Faite sur la Vulgate avec beaucoup d'élégance, parfois aussi avec assez de liberté, elle est regardée comme la meilleure version française sous le rapport du style. Elle a été souvent reproduite, Dom Calmet l'a adoptée dans ses commentaires et de même Fillion dans *La Sainte Bible commentée*, 1888-1898.

Pendant le XVIII^e siècle, aucune traduction nouvelle ne fut entreprise soit de l'Ancien Testament

soit de toute la Bible, à l'exception de celle du protestant Charles Le Cène, parue en 1741, qui est « bizarre, inexacte et paraphrasée » [1].

Au cours du XIX^e siècle on ne compte pas moins de six versions de toute la Bible, chez les catholiques. Il faut relever celle de J.-B. Glaire, faite sur la Vulgate (1871-1873), et reproduite par Vigouroux dans La Sainte Bible polyglotte (1898-1908); et celle de Crampon, faite pour l'Ancien Testament sur le texte original (1894-1904), rééditée sous un format portatif par les Pères Jésuites en 1923. Parmi les protestants, R. Reuss a traduit toute la Bible, Paris, 1874-1881 et L. Segond l'Ancien Testament, Genève, 1874, le Nouveau 1880.

II — Versions allemandes.

Le plus ancien traducteur connu de l'Ancien Testament en langue allemande est Notker le Bègue († 1022), moine de Saint-Gall, qui traduisit Job et les Psaumes. Williram, abbé d'Ebersberg en Bavière († 1085), fit une version du Cantique. Pendant les siècles suivants, les Psaumes furent souvent traduits; mais il y eut aussi des versions d'autres livres, de telle sorte qu'avant l'invention de l'imprimerie on avait en Allemagne une version intégrale de toute la Bible. Sur deux cent deux manuscrits bibliques du moyen âge, vingt-six contiennent des livres de l'Ancien Testament.

Naturellement, l'imprimerie servit tout de suite beaucoup à propager le texte allemand de l'Ecriture Sainte. La première édition fut faite à Mayence en 1462 : la seconde à Strasbourg, en 1466. On con-

1. Mangenot, *loc. cit.*, 2370.

naît dix-neuf éditions allemandes de l'Ancien Testament parues avant Luther. Toutes sont des versions de la Vulgate.

Dans l'histoire de l'Allemagne, la version de la Bible par Luther compte comme un événement. Elle assura au haut-allemand la victoire sur tous les autres dialectes et fut un instrument puissant pour établir le protestantisme. De 1522 à 1534, Luther traduisit l'Ancien Testament sur le texte hébreu, mais en tenant aussi compte du texte grec et latin et des anciennes versions allemandes. L'édition de 1545 devint le texte officiel de la Réforme allemande.

En même temps que la Bible de Luther parurent, du côté des catholiques, celles de Jean Eck (1537), de Dietenberger (1534). Cette dernière eut au moins cent éditions et fut plus tard remaniée par Ulenberg (1630). Dans la suite, les catholiques ont fourni encore plusieurs versions. La plus connue est celle du bénédictin Braun († 1792), revue par Feder (1803) et surtout par Allioli (1830). Elle est encore aujourd'hui le texte le plus répandu. La dixième édition en a été faite par le P. Arndt (1899-1901, 1920). Il faut encore citer comme bonne traduction celle de Loch et Reischl, 1851-1867. Tandis que ces versions s'appuient sur la Vulgate, une toute nouvelle et excellente version de l'Ancien Testament vient d'être faite sur l'hébreu par P. Riessler, Mayence, 1924. La meilleure traduction de l'Ancien Testament faite par les protestants modernes est celle d'E. Kautzsch, 1890, 4e éd. Tubingue, 1922-1923.

III. — Autres versions modernes.

Versions anglaises. — Les premières versions anglaises de la Bible sont celles du Psautier, faites au XIII^e^ et XIV^e^ siècle. Toute la Bible fut traduite pour la première fois par Jean Wycliff († 1384). Tindale et Coverdale ont composé la première Bible protestante, 1530-1535. Revisée en 1568 par des évêques angelicans, en 1611 par des savants, cette Bible devint le texte officiel des protestants anglais; la dernière revision en eut lieu de 1881 à 1895. Les catholiques anglais se servent de la version que des exilés publièrent à Reims (1582) et à Douai (1609). Cette Bible, appelée Bible de Douai, fut corrigée par Challoner (1750) et Kenrick (1851). La version a été faite sur la Vulgate. Depuis 1913 paraît une nouvelle traduction faite sur l'original par les Jésuites Lalley et Keating.

Versions italiennes. — Les plus anciennes remontent au XIII^e^ siècle. La première Bible italienne imprimée est due à Malherbi (1471). Le texte actuellement en usage est la version de Martini, archevêque de Florence (1776), faite sur la Vulgate. L'Institut biblique de Rome, sous la direction du P. Vaccari, a entrepris une nouvelle traduction du texte original des livres bibliques, dont le Pentateuque (1923) et les livres poétiques (1925) ont déjà paru.

Versions espagnoles et portugaises. — La Bible fut traduite en espagnol sous le roi Alphonse X (1252-1282). Aujourd'hui, deux versions plus modernes sont répandues au-delà des Pyrénées, faites comme la première sur la Vulgate, celle de Scio de San Miguel, archevêque de Ségovie (1750), et celle de

Torres y Amat, évêque d'Astorga (1824 sq.). Les Jésuites préparent une nouvelle version établie sur le texte original.

La Bible des Portugais est due à A. Pereira de Figueiredo (1778-1790).

Versions polonaises. — La première traduction, qui est celle du Psautier, appartient au XIII^e^ siècle. Un autre Psautier polonais date du siècle suivant. La *Bible de la reine Sophie* (1455) contient la plupart des livres historiques de l'Ancien Testament. Toute la Bible a été traduite de la Vulgate par Jean Léopolite et Léonard (1561). Une nouvelle traduction fut publiée par Kozlowski (1890-1898).

Versions hollandaises. — Dans les Pays-Bas, les catholiques possèdent deux Bibles : depuis 1548 celle de Moerentorf, depuis 1894-1910 celle de Jansen et Sloet; les deux sont faites d'après la Vulgate. Les protestants y lisent depuis 1637 la « Bible des Etats »; les réformés ont fait une nouvelle version entre 1897 et 1900.

Appendice

LES BIBLES POLYGLOTTES

Pour faciliter la comparaison entre des différentes formes qu'un seul et même texte biblique peut présenter dans les diverses langues, Origène avait eu déjà l'idée de les juxtaposer sur des colonnes parallèles. Cette méthode devait être reprise dans les temps modernes. Depuis que l'invention de l'imprimerie a rendue moins difficile la multiplication d'ouvrages de ce genre, qui sont nécessairement très vastes, plusieurs ont été publiés qu'on appelle Bibles polyglottes. Les quatre plus importantes ont paru au XVI^e^ et au XVII^e^ siècle.

1° *Polyglotte d'Alcala.* — La première tentative de ce genre est due au cardinal Ximénès († 1517). Sous sa direction et à ses frais furent imprimés de 1513 à 1517 l'Ancien Testament en hébreu, latin et grec avec version latine interlinéaire, le Nouveau Testament en grec et latin. On y joignit le Targum d'Onkelos pour le Pentateuque, un vocabulaire hébreu et araméen avec une grammaire hébraïque, un vocabulaire grec pour le Nouveau Testament. L'ouvrage parut en 1520 en six parties à Alcala, en latin Complutum : ce qui fait que cette Bible est souvent appelée aussi Polyglotte de Complute.

2° *Polyglotte d'Anvers.* — Elle porte aussi le nom de Polyglotte Royale parce qu'elle fut imprimée aux frais du roi Philippe II. Elle fut publiée par Plantin à Anvers en 8 volumes. Les quatre premiers contiennent les textes de la Polyglotte d'Alcala. On y ajouta les Targums pour tous les livres de l'Ancien Testament, la Peschito pour le Nouveau Testament, et un second texte hébreu et grec de l'Ancien Testament avec version interlinéaire. Cette Polyglotte renferme, en outre, des grammaires hébraïque, syriaque, araméenne et grecque ainsi qu'un lexique hébreu et divers traités.

3° *Polyglotte de Paris.* — Elle fut imprimée en neuf volumes de 1628-1645. Elle reproduit tous les textes bibliques de la précédente et contient en outre le Pentateuque samaritain et pour la plupart des livres la version syriaque et arabe.

4° *Polyglotte de Londres.* — Elle fut éditée en six volumes par Brian Walton de 1651 à 1657. Elle est de beaucoup la plus complète et la plus exacte. Elle présente pour plusieurs livres un texte en neuf langues; on y voit figurer pour la première fois les versions perse et éthiopienne. On y trouve, en outre, un lexique pour sept langues, plusieurs traités et beaucoup de matériaux de critique textuelle.

Au XIX^e^ siècle ont été publiées des Polyglottes moins étendues, dont les plus importantes sont celles de Stier et Theile, 1846-1855, contenant en quatre volumes le texte hébreu, grec, latin et allemand et celle de Vigouroux, 1898-1909 qui reproduit en huit volumes la Bible hébraïque accompagnée de versions grecque, latine et française.

BIBLIOGRAPHIE

ETUDES GENERALES

Fr. Buhl (prot.). — *Kanon und Text des Alten Testamentes*, 1891.

F.-E. Gigot. — *General Introduction to the study of Holy Scripture*, 1904.

W. Fell. — *Lehrbuch der Allgemeinen Einleitung in das Alte Testament*, 1906.

Fr. Kaulen-G. Hoberg. — *Einleitung in die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testamentes*, t. I, 5e éd., 1911.

L. Gautier (prot.). — *Introduction à l'Ancien Testament*, t. II, 2e éd., 1914.

H. Höpfl. — *Introductionis in sacros utriusque Testamenti libros compendium*. I. *Introductio generalis*, 3e éd., 1926.

Pérennès. — *Leçons d'Ecriture Sainte. Introduction générale aux Saintes Ecritures*, 1926.

Institutiones Biblicæ scholis accomodatæ, vol. I, *De S. Scriptura in universum*, 1927.

Cornely-Merk. — *Manuel d'Introduction historique et critique à toutes les Saintes Ecritures*, t. I., *Ancien Testament, traduction française faite par Ph. Mazoyer*, 1928.

J. Goettsberger. — *Einleitung in das Alte Testament*, 1928.

ETUDES PARTIELLES

1. Histoire du canon.

F. Vigouroux. — *Canon des Ecritures*, dans *Dictionnaire de la Bible*, t. II, col. 1550-1605.

E. Mangenot. — *Canon des livres saints*, dans *Dictionnaire de théologie catholique*, t. II, col. 134-184.

— *Canon catholique des Ecritures saintes* dans *Dictionnaire Apologétique de la foi catholique*, t. I, col. 435-455.

A. Loisy. — *Histoire du canon de l'Ancien Testament*, 1890.

J.-B. Frey. — *Apocryphes*, dans *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, t. I, 1926, col. 354-460.

P. Riessler. — *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb dee Bibel*, 1929.

J.-B. de Glatigny. — *Les commencements du canon de l'Ancien Testament*, 1906.

A. Eberharter. — *Der Kanon des Alten Testamentes zur Zeit des Ben Sira*, 1911.

B. Poertner. — *Die Autorität der deuterokanonischen Schriften des Alten Testamentes nachgewiesen aus den Auschanungen des palästinensischen und hellenistischen Judentum*, 1893.

G. Aicher. — *Das Alte Testament in der Mischna*, 1906.

Van Kasteren. — *Le canon juif vers le commencement de notre ère*, dans *Revue biblique*, 1896, p. 408-415, 575-594.

A. Merk. — *Origenes und der Kanon des Alten Testamentes*, dans *Biblica*, 1925, p. 200-205.

L. Sanders. — *Etudes sur saint Jérôme. La doctrine touchant l inspiration des livres saints et leur véracité, l'autorité des livres deutérocanoniques*, 1903.

P. Gaucher. — *Saint Jérome et l'inspiration des livres deutérocanoniques*, dans *La Science catholique*, 1904, p. 193-210, 334-359, 539-555, 707-726.

L. Schade. — *Die Inspirationslehre des hl. Hieronymus*, 1910.

L. Dennefeld. — *Der alttestamentliche Kanon der antiochenischen Schule*, 1909.

L. Pirot. — *L'Œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste*, 1913.

M. Jugie. — *Histoire du canon de l'Ancien Testament dans l'Eglise grecque et l'Eglise russe*, 1904.

— *Les deutérocanoniques de l'Ancien Testament dans l'Eglise orthodoxe au XVI^e^ et XVII^e^ siècle*, dans *Echos d'Orient*, 1907, p. 193-199.

— *Les deutérocanoniques dans l'Eglise grecque depuis le XVIII^e^ siècle, ibidem*, 1907, p. 344-357.

A. Dombrowski. — *La doctrine de l'Eglise russe et le canon de l'Ancien Testament*, dans *Revue Biblique*, 1901, p. 269-277.

A. Jasek. — *Doctrina Russorum de canone Veteris Testamenti*, dans *Slavorum litteræ theologicæ*, 1906, p. 123-138; 1907, 264-273.

I. Guidi. — *Il canone biblico della chiesa copta*, dans *Revue biblique*, 1913, p. 161-174.

M. Chaine. — *Le canon des livres saints dans l'Eglise éthiopienne*, dans *Recherches de science religieuse*, 1914, p. 22-39.

P. Synave. — *Le canon scripturaire de saint Thomas d'Aquin*, dans *Revue biblique*, 1924, p. 522-533.

2. Histoire du texte original.

A. Loisy. — *Histoire critique du texte et des versions de la Bible*, t. I, *Histoire du texte hébreu de l'Ancien Testament*, 1892.

E. Mangenot. — *Texte de l'Ancien Testament*, dans *Dictionnaire de la Bible*, t. IV, col. 2102-2117.

J. Touzard. — *Lange hébraïque*, *ibidem*, t. II, col. 465-512.

N. Peters. — *Der Text des Alten Testamentes und seine Geschrichte*, 1912.

P. Dhorme. — *La langue de Chanaan*, dans *Revue biblique*, 1913, p. 369-393; 1914, p. 37-59, 344-372.

S. Ronzevalle. — *Langues et écritures en Israel*, dans *Recherches de science religieuse*, 1916, p. 353-417.

E. Naville (prot.). — *L'Ancien Testament a-t-il été écrit en hébreu?* 1913.

J. Benzinger (prot.). — *Hebraïsche Archeologie*, 3e éd., 1927, § 37, *Die Schrift*, p. 173-187.

M. Liozbarski. — *Handbuch der nordsemitischen Epigra-phik*, t. I, 1898.

M.-J. Lagrange. — *Où en est la question de l'alphabet?* dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1907, p. 281-294.

H. Grimme. — *Althebraische Inschriften vom Sinaï*, 1923.

R. Dussaud. — *Les inscriptions phéniciennes du tombeau d'Ahiram, roi de Byblos*, dans *Syria*, 1924, p. 134 sq.

H. Vincent. — *Les fouilles de Byblos*, dans *Revue biblique*, 1925; p. 161-193.

R. Dussaud. — *Dédicace d'une statue d'Osorkon I par Elibaal*, dans *Syria* 1925, p. 101.

H. Hyvernat. — *Petite introduction à l'étude de la Massore*, dans *Revue biblique*, 1902, p. 551-563, 1903, p. 529-549; *Lexique massorétique*, *ibidem*, 1904, p. 521-546; 1905, p. 203-254, 515-542.

Fr. Delitzsch. — *Die Lese-und Schriebfehler im Alten Testament*, 1920.

3. Histoire des versions.

E. Mangenot. — *Version des Septante*, dans *Dictionnaire de la Bible*, t. IV, col. 1623-1651.

Fr. X. Wutz. — *Die ursprüngliche Septuaginta*, dans *Theologische Blätter*, 1923, p. 111-117.

— *Die Bedeutung der Transcriptionen in der Septuaginta*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1924, p. 193-213.

— *Die Transcriptionen von der Septuaginta bis zu Hieronymus*, 1925.

— *Ist der Hebraïsche Urtext wieder erreichbar?* dans *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 1925, p. 115-119.

L. Méchineau. — *Versions latines de la Bible antérieures à saint Jérôme*, dans *Dictionnaire de la Bible*, t. II, col. 96-123.

H. Poggel. — *Die vorhieronymianischen Bibelübersetzungen*, 1901.

D. de Bruyne. — *L'Itala de Saint-Augustin*, dans *Revue bénédictine* 1918, p. 294-314.

H. Quentin. — *La prétendue Itala de Saint Augustin*, dans *Revue biblique*, 1927, p. 216-225.

E. Mangenot. — *Vulgate*, dans *Dictionnaire de la Bible*, t. IV, col, 2456-2500.

F. Kaulen. — *Geschichte der Vulgata*, 1868.

— *Sprachliches Handbuch zur biblischen Vulgata*, 1870.

S. Berger (prot.). — *Histoire de la Vulgate, pendant les premiers siècles du moyen âge*, 1893.

O. Rottmanner. — *Zur geschichte der Vulgata*, 1908.

G. Hoberg. — *De S. Hieronymi ratione interpretandi*, 1886.

A. Condamin. — *L'influence de la tradition juive dans la version de saint Jérôme*, dans *Recherches de science religieuse*, 1914, p. 1-21.

L.-H. Cottineau. — *Chronologie des versions bibliques de saint Jérôme*, dans *Miscellanea Geronimiana*, 1920, p. 43-68.

F. Prat. — *La Bible de Sixte-Quint*, dans *Etudes*, 1890, p. 50-51.

Le Bachelet. — *Bellarmin et la Bible Sixto-Clémentine*, 1911.

H. Höpfl. — *Beiträge zur Geschichte der Sixto-Clementinischen Vulgata*, 1913.

H. Quentin. — *Mémoire sur l'établissement du texte de la Vulgate I. Octateuque*, 1922.

— *Essais de critique textuelle*, 1926.

M.-J. Lagrange. — *La revision de la Vulgate*, dans *Revue biblique*, 1908, p. 102-113.

E. Mangenot. — *Targums*, dans *Dictionnaire de la Bible*, t. IV, col. 1995-2008.

— *Ulfilas*, *ibidem*, t. IV, col. 23 49-2355.

F. Nau. — *Versions syriaques*, *ibidem*, t. IV, col. 1914-1930.

H. Hyvernat. — *Versions arabes*, *ibid.*, t. I, col. 845-896.

— *Versions coptes*, *ibid.*, t. I, col. 931-951.

— *Versions arméniennes*, *ibid.*, t. I, col. 1010-1015.

L. Méchineau. — *Version éthiopienne*, *ibid.*, t. I, col. 2020-2033.

V. Ermoni. — *Version géorgienne*, *ibid.*, t. II, col. 194-197.

J. Sedlacek. — *Versions slaves*, *ibid.*, t. IV, col. 1800-1808.

L. Haefeli. — *Die Peschitta des Alten testamentes unis Rücksicht auf ihre textkritische Bearbeitung und Herausgabe*, 1927.

R. Duval. — *La littérature syriaque*, 1899.

J. Lebon. — *La version philoxénienne de la Bible*, dans *Revue d'his toire ecclésiastique*, 1911, p. 413-476.

H. Hyvernat. — *Etude sur les versions coptes de la Bible*, dans *Revue biblique*, 1896, p. 427-433, 540-569, 1897, p. 48-74.

E. Mangenot. — *Versions françaises*, dans *Dictionnaire de la Bible*, t. II, col. 2346-2373.

F. Vigouroux. — *Versions allemandes*, *ibid.*, t. I, col. 373-382.

— *Versions anglaises*, *ibid.*, t. I, col. 593-660.

S. Minocchi. — *Versions italiennes*, *ibid.*, t. II, col. 1012-1037.

F. Plaine. — *Versions espagnoles*, *ibid.*, t. I, col. 1952-1965.

J. Pereira. — *Versions portugaises*, *ibid.*, t. III, col. 559-569.

TABLE DES MATIÈRES

Pages

INTRODUCTION 1

PREMIÈRE PARTIE

HISTOIRE DU CANON

CHAPITRE PREMIER. — *Notions générales.*

I. — Définition 5
II. — Etendue et division 7

CHAPITRE II. — *Le canon chez les Juifs.*

I. — Formation progressive 10
II. — Fixation définitive 14

CHAPITRE III. — *Le canon de l'Ancien Testament chez les chrétiens.*

I. — Données du Nouveau Testament 24
II. — Tradition des trois premiers siècles 27
III. — Doctrine et pratique du IV^e^ siècle 29
IV. — Le canon à partir du V^e^ siècle en Orient 37
V. — Le canon à partir du V^e^ siècle en Occident 41

DEUXIÈME PARTIE

HISTOIRE DU TEXTE ORIGINAL

CHAPITRE PREMIER. — *Teneur primitive.*

I. — Langue 52
II. — Ecriture 57

CHAPITRE II. — *Destinées ultérieures.*

I. — Ecriture nouvelle 66
II. — Modifications accidentelles 69
III. — Changements systématiques 71
IV. — Fixation définitive ; œuvre des Massorètes 76
V. — Manuscrits et éditions 80
VI. — Rapports du texte actuel avec le texte original 81

TROISIÈME PARTIE

HISTOIRE DES VERSIONS

CHAPITRE PREMIER. — *Version grecque des Septante.*

I. — Origine 88
II. — Caractère et valeur 91
III. — Importance et rôle 93
IV. — Recensions diverses 98
V. — Manuscrits et éditions ; essais de reconstitution . . . 103

CHAPITRE II. — *Versions latines.*

I. — Traductions anciennes 109
II. — Œuvre de saint Jérôme 116
III. — Propagation de la version de saint Jérôme; formation de la Vulgate 125
IV. — La Vulgate à travers le moyen âge 127
V. — Décret du concile de Trente 131
VI. — Bible sixto-clémentine 134

CHAPITRE III. — *Autres versions anciennes.*

I. — Versions araméennes 140
II. — Versions syriaques 145
III. — Versions coptes 151
IV. — Version éthiopienne. 153
V. — Versions arméniennes. 154
VI. — Version géorgienne. 156
VII. — Version gothique. 156
VIII. — Versions arabes et slaves. 157

CHAPITRE IV. — *Versions modernes.*

I. — Versions françaises. 159
II. — Versions allemandes 163
III. — Autres versions modernes 165
APPENDICE. Les Bibles polyglottes 167
BIBLIOGRAPHIE 169
TABLE DES MATIÈRES 174

FIN

MAYENNE. — IMPRIMERIE FLOCH 27-6-1929

221.19
D 419
13569
DENNEFELD, L.
AUTHOR
Histoire des Libres De Ancien
TITLE
Testament

DATE LOANED	BORROWER'S NAME	ROOM NUMBER
	In Casey	
	STORAGE - COSA	

13569